مشرع الخصوص إلى معاني النصوص
أو النصوص في تحقيق الطور المخصوص

وهو كتاب النصوص في تحقيق الطور المخصوص
للإمام العارف صدر الدين القونوي

الشرح للشيخ علاء الدين علي بن أحمد المهائمي
المتوفي سنة 835 هـ

تحقيق الشيخ أحمد فريد المزيدي

" ٢ "

.

" ٣ "

مقدمة التحقيق

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله الذي فتق رتق الوجود من فيض وجوده الأقدس ، ومن غيبه إلى عالم الشهادة في الوادي المقدس ، بنفخة إرادية من سر نفسه الأنفس ، فعطرت وقطرت وأمطرت بغيث الرحمة المنزلة في أرض الوجود ، فاهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج بنور نار القبس .

أحمده وأشكره على ما أولى وأنعم من وجود الحدث والقدم ، واستوى القدم على الطريق الأقوم المقدس .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الواحد الأحد الساري في مراتب الأعداد بأحدية لا مشاركة فيها ولا تجلي ولا قبس .

وأشهد أن سيدنا محمدا الفاتح لسر الغيب من عين الغيب إلى الشهادة عبده ورسوله المتجلي به له صلى الله عليه صلاة الأبد وعلى آله وصحبه وسلم بدوام النور والغلس آمين .

وبعد . . فهذا كتاب " " للشيخ المهايمي ، المتحقق بعلوم الأكابر من المحققين مثل الشيخ الأكبر والشيخ القونوي والعفيف التلمساني ، وغيرهم .

وقد ضمنه الشارح مسائل مهمة عالية في معرفة حقيقة التوحيد والنبوة والولاية ، فكشف ما في النصوص من التباس وأبان ما خفي منه من دقائق مهمات .

وقد شرح النصوص جمع من العلماء ليسوا بالكثير ، والسبب في ذلك ما حوته النصوص من غموض ، ورقي في اللفظ والمعنى منبعثة من بحار التجلي والشهود ، فليس لغواص يغوص في أعماقها إلا من كان للخصوصية حينئذ معهود .

ومنهم :

-أسرار السرور بالوصول إلى عين النور في شرح النصوص ، لإبراهيم بن

" ٤ "

إسحاق بن سليمان التبريزي (تحت قيد التحقيق) .
-شرح النصوص ، لبايزيد خليفة ابن عبد الله الرومي نزيل أدونه من خلفاء جمال الخلوتي مات في حدود سنة 910 ه .
-شرح على النصوص لصدر الدين القونوي ،
للشيخ عبد الكريم بن أكمل الدين بن عبد الكريم بن محب الدين بن أبي عيسى أحمد بن محمد قاضيخان العدني النهرواني القطبي الحنفي الصوفي توفي بها سنة 1055 ه .
-زبدة التحقيق ونزهة التوفيق في شرح النصوص ، لمحمد بن قطب الدين محمد الإزنيقي محيي الدين الرومي الحنفي المتوفى بأدرنة سنة 885 ه .
هذا ونسأل الله التوفيق والسداد لما فيه الخير والصلاح للعباد ، وأن يحققنا بعلوم السادة الأغواث الأفراد .
وصلى الله على سيدنا محمد وصلى الله عليه وسلم وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .
* * *

" ه "

ترجمة صاحب النصوص :-

هو الشيخ محمد بن إسحاق بن محمد الرومي ، الصوفي ، العارف الكبير الإمام الشهير صدر الدين القونوي " 1 " ، أجل تلامذة الشيخ محيي الدين ابن عربي قدس الله سره .
كان عارفا على المقام ، متكلما بما تقتصر عنه الأفهام ، وهو شيخ أهل الوحدة بقونية وما والاها .
كان يسلك طريق شيخه الحاتمي في جميع أحواله ومقالاته التي تفرد بها ، والوقوف عند نص أقواله ، وكان بكتبه سيما الفتوحات مغري ، وهي أجود ما يعرفه ، وخير دينار يخرجه من كيس معاليمه ويصرفه .
وكان ذا حظ عند الأكابر موفور ، وقبول تام ، كل ذنب معه عندهم مغفور .
وله تصانيف في السلوك منها :
-تبصرة المبتدئ وتذكرة المنتهى فارسي .
-توجه الأتم الأعلى نحو الحق جل وعلا .
-جامع الأصول رسالة في الحديث .
-الرسالة المرشدية .
-الرسالة الهادية .
-فكوك النصوص في مستندات حكم الفصوص للشيخ الأكبر .
-اللمعة النورانية في مشكلات الشجرة النعمانية .
-كشف السر .
-كشف أستار جواهر الحكم المستخرجة الموروثة من جوامع الكلم في شرح الأربعين في التصوف للسلمي .
-المفاوضات وهي أسئلة سئل عنها نصير الطوسي . مفتاح أقفال القلوب لمفاتيح الغيوب .
-المؤاخذات وأجوبتها لنصير الطوسي.

....

(1)انظر : طبقات السبكي (8 / 45) ، طبقات الأولياء (467) ، طبقات الشعراني (1 / 203) ، كرامات الأولياء (1 / 133) ، الكواكب الدرية (566) بتحقيقنا.

" ٦ "

-موارد ذوي الاختصاص إلى مقاصد سورة الإخلاص .
-النصوص في تحقيق الطور المخصوص .
-نفثة المصدور وتحفة المشكور .
" -شرح التجليات . "
-الإعجاز والبيان في كشف أسرار القرآن .
-كتاب " النفحات الإلهية " 1 . " "
" -مفتاح غيب الغيب . "
" -شرح أسماء الله الحسنى . "

وحكى عن نفسه قال : " اجتهد شيخي العارف ابن عربي أن يشرفني إلى المرتبة التي يتجلى فيها الحق للطالب بالتجليات البرقية في حياته فما أمكنه ، فزرت قبره بعد موته ورجعت ، فبينما أنا أمشي في الفضاء بين عدن وطرسوس ، في يوم صائف ، والزهور يحركها نسيم الصبا ، فنظرت إليها وتفكرت في قدرة الله وجلاله وكبريائه ، فشغفني حب الرحمن حتى كدت أغيب عن الأكوان ، فتمثل لي روح الشيخ ابن عربي في أحسن صورة كأنه نور صرف ، فقال : يا مختار ، انظر إلى ، وإذا الحق جل وعلا تجلى لي بالتجلي البرقي من المشرق الذاتي ، فغبت مني به فيه على قدر لمح البصر ، ثم أفقت حالا ، وإذا بالشيخ الأكبر بين يدي ، فسلم سلام المواصلة بعد الفرقة ، وعانقني معانقة مشتاق ، وقال : الحمد لله الذي رفع الحجاب ، وواصل الأحباب ، وما خيب القصد والاجتهاد ، والسلام . "

ومن كلامه : كن فردّاني المقصد لكمال عبوديتك التي خلقك الحق لها ، فإني رأيت عندك أمرا زائدا على هذه الوحدة في التوجه ، فالزائد علّة .

وقال : الملابس إذا فصلت وخيطت في وقت رديء ، اتصل بها خواص رديئة ، وكذا ما ورد التنبيه عليه في الشرع من شؤم المرأة والفرس والدار ، وشهد بصحته التجارب المكررة ، فإن ذلك يؤثر في بواطن أكثر الناس ، بل ولو في ظواهرهم خواص مضرة تعدى إلى نفسه وأخلاقه وصفاته ، فيحدث بسببها للقلوب والأرواح تلويثات هي من قسم النجاسات المعنوية.

....

(1)طبع بتحقيقنا.

" ٧ "

وقال : صور الأعمال أعراض جواهرها مقاصد العمال وعلومهم واعتقاداتهم ومتعلقات هممهم .
وقال : الكرسي هو أرض الجنة وسقفها هو العرش .
وقال : لا ريب عند المحققين بالتجربة المكررة والعلم المحقق ، إن الآلام النفسانية تخمد وهج القوى الطبيعية ، وتنعش القوى الروحانية الموجبة لتنوير الباطن ، فلذلك جعل المصطفى صلى الله عليه وسلّم الصبر يثمر الضياء .
وقال : ليس في الوجود وقفة لأحد ، الإنسان سائر إلى المرتبة التي قدر الحق أنها غايته من مراتب الشقاء ، ومراتب السعادة .
وقال : مسمّى الإنسان بالتعريف العام عبارة عن مجموع جسمه الطبيعي ، ونفسه الحيوانية ، وروحه المجرد المدبر لهيكله ، فكل فعل صدر عنه من حيث جملته المذكورة ، فلكل من الثلاثة فيه دخل .
وقال : الغيب لا يعلمه إلا الله ، لكن قد يعلم بتعريف الله تعالى وإعلامه .
وقال : من ثبتت المناسبة بينه وبين الكمّل من أرواح الأنبياء والأولياء ، اجتمع بهم متى شاء ، يقظة ومناما ، وقد رأيت شيخنا ابن عربي مرارا ، كذلك وقع له مرارا .
مات ب " قونية " سنة اثنين وسبعين وستمائة .
وكان شافعيّا ، وقد أفحش ابن أبي حجلة في سبه ، والله حسبه حيث قال : " كلب الروم ، وتلميذ ابن عربي المذموم ، زوجه أمه ، وخالف باتباعه الأمة ، فجحد النعمة ، وزعم أنه يبرئ الأكمه بالحكمة ، فزاد عليه بالسفه ، وتنزيل الحادة على قواعد الفلسفة ، فضل وأضل ، وحل المربوط وربط المنحل ، وإليه تنسب الطائفة الإسحاقية فسحقا لهم .
ومن تصانيفه : الفكوك الكثيرة الشكوك ، والنصوص التي خالف بها النص ، واطلع بشرحها على كل عين أقبح فعمى ، فازداد بها مع عمى البصيرة ، وفتح بمفتاح غيب الجمع باب شر ، فهو مثل شيخه السفيه ، وأقل من أن يكثر الكلام فيه " ، وإلى هنا كلامه الأحمق .
وقد قامت عليه القيامة ، وعزّره بسبب هذه القضية السراج الهندي قاضي قضاة الحنفية.

" ٨ "

ترجمة الشارح

هو الشيخ العلامة المفسر المتكلم المحقق الصوفي الكبير علاء الدين : علي بن أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل المخدوم المهمائمي الدكني الهندي الحنفي الفقيه الصوفي ولد سنة 776 ه .

وتوفي سنة 835 خمس وثلاثين وثمانمائة .

مولده ووفاته في مهائم (من بنادر كوكن ، وهي ناحية من الدكن - بالهند - مجاورة للبحر المحيط) والنوائت قوم في بلاد الدكن ، قال الطبري : طائفة من قريش ، خرجوا من المدينة خوفا من الحجاج بن يوسف ، فبلغوا ساحل بحر الهند وسكنوا به .

من كتبه :

-أدلة التأبيد شرح أدلة التوحيد .
-أدلة التوحيد .
-تبصير الرحمن وتيسير المنان بعض ما يشير إلى إعجاز القرآن في مجلدين .
-رسالة في تفسير ألم .
-الزوارف في شرح عوارف المعارف للشهاب السهروردي .
-خصوص النعم شرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر (بتحقيقنا) .
-إراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق .
-مشارع الخصوص إلى معاني النصوص (كتابنا هذا)

وانظر : هدية العارفين (1 / 388) ، إيضاح المكنون (/ 52 ، 614 ، 651) ، الأعلام للزركلي (4 / 257) ، معجم المؤلفين (7 / 10) .

* * *

" ٩ "

مشرع الخصوص إلى معاني النّصوص للصدر القونوي المتوفى 673 هـ
تصنيف الشيخ الإمام علاء الدين علي بن أحمد المهائمي المتوفى 835 هـ
تحقيق الشيخ أحمد فريد المزيدي

" ١٠ "

.

" ١١ "

بسم الله الرّحمن الرّحيم

مقدمة الشيخ الشارح

سبحانك اللهم وبحمدك ، يا من وجوده نوّر سماوات الأسماء والصفات ، وأرض أعيان الممكنات ، تلألأ في مشكاة عدمها مصباح ظهورك ؛ اللائح من زجاجة حبك ، الذي هو كوكب دري من شهودك ، توقد شجرة ربوبيتك المباركة ، بالجمع بين الإجمال والتفصيل ، الزيتونية بما لها من الإيجاد والتحصيل ، لا شرقية تكشف السبحات ، ولا غربية ترخي الحجبات ، يكاد زيت جمالك يضيء بالظهور ، ولو لم تمسسه نار حبك المحرقة للستور ، وذاتك نور على نور ، تهدي لنورك من تشاء من الأحباء ، وتضرب الأمثال للناس ؛ ليحصل لهم بك الاستئناس ، وأنت بكل شيء عليم ، فما أعمى عنك مع غاية ظهورك إلا من علمت من عينه أنه في عماه مقيم ، صلّ عليّ من مصباح روحه نور سماوات الأرواح وأرض الأشباح ، قبل أن يتلمع بمشكاة بدنه ، ويطلع على زجاجة قلبه ؛ الذي هو كوكب دري من تجلّي ربه ، يوقد من شجرة نفسه المباركة بالجمع بين الوجوب والإمكان ، الزيتونة بالسماوات على ثمرات الأعيان ، لا شرقية من المجردات ، ولا غربية من المعلقات ، يكاد زيت نبوتها يضيء بالكمالات ، ولو لم تمسسه نار الرياضة المقتضية ظهور الآيات إذا مسّته ، فنور على نور تهدي لنورك من تشاء من الأنبياء والأولياء ، وتضرب الأمثال للناس ؛ ليعلموا رتبته منك برفع حجب الالتباس ، وأنت بكل شيء عليم ، فما منعت عن اقتباس نوره إلا من علمت أنه باستعداده سقيم.

وبعد . . فيقول أقل عبيد العلي الصمد علي بن أحمد بن علي بن أحمد - جعله الله ممن أسعد بسعادة الأبد : لما كان باتفاق أهل البصيرة والعيان ، وإطباق ذوي العقل والبيان ، وأن الإنسان خلاصة الأكوان ، مراد بالذات لرب البريات من بين جميع الموجودات ، خلق على صورته لمعرفته ولمحبته ، وهو كونه مظهرا مجملا مفصلا لأفعاله وصفاته وذاته ، فما في سائر الحضرات مقدمات ومتمهات لما فيه من الكمالات ، فلا بدّ له إلا ، ولا بدّ من همة تعليه إلى ماله في عليين من معاني الدرجات ، ولا تهمله لتنزعه همته إلى أدنى من درجة البهائم والجمادات ، وذلك باستنارة سماء باطنه وأرض ظاهره بمصباح العقل الفعلي ، من

" ١٢ "

نار العقل الفعال ، بعد صفاء زيتونة فكره بزيت الحدس عن ملابسة الوهم والخيال ، وتنور مشكاة العقل الهيولاني ، وزجاجة العقل الملكي ؛ بنور العقل المستفاد من العوالي ؛ بحيث تصير قوته القدسية يكاد زيتها يضيء بالأسرار ؛ ولو لم تمسسه من التعليم والرياضة نار ، وذلك هو نور المكاشفة اللائح منه عين اليقين ، صافيا عن ظلومات شبه الفلاسفة والمتكلمين ؛ على أن حججهم لا تفيد كشف الحقائق ، كما اعترف بذلك الإمامان الغزالي والرازي - وقد فاقا وفاقا فيهما أكثر الخلائق ، والأمر ما بالغ السلف في النهي عنهما ، والتشديد على من يتعاطى تعلمهما وتعليمهما .

قيل : لولا النظر لم يتميز الصافي عند الكدر .

قلنا : بعد قطع العلائق ورفع العوائق - إن صار ضروريّا ، وقد جاز انقلاب النظر إليه ؛ فلا نزاع ؛ وإلا فالمميز شواهد الكتاب والسنة وإجماع الأمة ، ثم إرشاد الشيخ المعروف باستقامة الطريقة وكمال البصيرة .

نعم . . قد يفيد النظر حل ما تحير فيه السالك من مقامات ، بواسطة ما استفاد من هذا العلم من الملكات ، ولما كان كتاب النصوص مما أبرزه الشيخ المحقق ، قدوة أهل الخصوص ، سلطان المحققين ، كهف المدققين ، إمام أئمة العارفين من ورثة المحمديين ، صدر الحق والحقيقة والدين محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف القونوي رضي الله عنه وأرضاه به منه ؛ مشرقا بشموس هذا العلم ، مظهرا لأزهاره ، جامعا لكليات أشجاره الشاملة ، على كل صنف من أحلى ثماره ، كاشفا للطائف أسراره مما أودع جوامع ألفاظه من أنواع أنواره ، ولم أر له شرحا أصلا فضلا عما يفي بحل ألفاظه ومعانيه ، ويستوفي بمقاصده ومبانيه ، فألجأني الأمر الإلزامي والتوفيق الإلهي أن أعلق به شرحا يفيد قلوب طلابه في هذه المطالب ، مع أن قصوري يسد علىّ الباب ، ويصدني من الاقتراب ، إذ هو الكتاب المكنون الذي لا يمس أبكاره إلا المطهرون ، ولا يكشف أسراره إلا المقربون ؛ لكن سبقت قصوري رحمة الله الواسع المنان ، حتى غوصني في بحر كرمه ؛ لاستخراج ما فيه من اللؤلؤ والمرجان ، وألهمني أن ألقبه : " مشرع الخصوص إلى معاني النصوص " ، وأسأله من فضله العظيم ومنه القدير أن يزين قلمي ، بأن يصب عليه زلال الصواب ؛ حتى يتعطش إليه جمهور الطلاب ، ويجعله لي نورا يهديني به إلى حسن المآب ؛ بحيث يكون مظهرا لأسمائه

" ١٣ "

الكريم المنعم الوهاب .
ولنقول أولا بمقدمة تكسر سورة الارتياب في مسألة التوحيد ؛ التي هي المقصد الأعلى من الكتاب ، بما يدل عليها من أدلة الكتاب والسنة وأقوال الأئمة ؛ الذين هم عند جمهور المتأخرين من أرباب الصواب ، ومن البراهين العقلية التي يسارع إلى قبولها أذهان أولي الألباب ، ورفع أكثر الشبهات التي صدت عنها أهل الحجاب ،
فهي فصول :
الأول : في الأدلة النّقلية .
الثاني : في العقلية .
الثالث : في رفع الشبهات ، والله ولي الحسنات .
* * *

" ١٤ "

[مقدمة الكتاب] ،
وفيها ثلاثة فصول]

الفصل الأول : في الأدلة النقلية
اعلم أن التوحيد هو الحكم بثبوت الوحدة لله تعالى ، وهو مما اتفق عليه جمهور العقلاء ؛ لكن خصّ المحققون بمعرفة مبدأه ومناط ثبوته لموضوعه ، وهو الوجود المحيط بالكل استنباطا من القرآن الكريم ، وأقوال نبيه العظيم صلى الله عليه وسلّم ، والسلف الذين هم سراج الصراط المستقيم ، مع ما منحوا من الإلهام والحدث ، والفكر المؤيد بنور القدس عند صفاء النفس.
أما من القرآن فقوله تعالى : وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلِيمٌ [البقرة : 115] ، سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ [فصلت : 53 ، 54] ، هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْباطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [الحديد : 3] ، وَإِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ [البقرة : 186] ، وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ [ق : 16] ، وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلكِنْ لا تُبْصِرُونَ [الواقعة : 85] ، وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ [الحديد: 4]، وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللَّهَ رَمى [الأنفال : 17] . . إلى غير ذلك مما لا ينحصر من الآيات الكريمات.
وأما أقواله صلى الله عليه وسلّم : " أصدق كلمة قالتها العرب ؛ كلمة لبيد : ألا كل شيء ما خلا الله باطل " " 1. "
وقوله صلى الله عليه وسلّم : " إن أحدكم إذا قام إلى الصلاة فإنما يناجي ربه ، وإن ربه بينه وبين القبلة ؛ فلا يبصقن أحدكم قبل قبلته ؛ ولكن عن يساره أو تحت قدمه " " 2. "

....
(1) رواه ابن راهويه في مسنده (1 / 362) ، وذكره المناوي في فيض القدير (1 / 524) .
(2)رواه البخاري. (1 / 160)

" ١٥ "

وقوله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى : " ما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته ، كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها " " 1 " .
وقوله صلى الله عليه وسلّم : " إن الله تعالى يقول يوم القيامة : يا ابن آدم ، مرضت فلم تعدني . . إلى آخره " " 2 " .
وقوله صلى الله عليه وسلّم : " اربعوا على أنفسكم إنكم لا تدعون أصمّا ولا غائبا عنكم ، تدعون بصيرا ، وهو معكم والذين تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته " " 3 " .
وروى الترمذي في حديث طويل : " والذي نفس محمد بيده ؛ لو أنكم دلّيتم بحبل إلى الأرض لهبط على الله ، ثم قرأ : هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم " " 4 " ، إلى غير ذلك من الأحاديث الصحيحة ؛ وإنما أوّلها جمهور العلماء فرارا من الشبهات ، وسنرفعها ، فلا حاجة إلى تلك التأويلات .
وأما من أقوال الأئمة ؛ فمنها ما قال الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي - قدّس الله روحه - في الباب الثالث من كتاب التلاوة من " الإحياء " : فمن عرف الحق رآه في كل شيء ، إذ كل شيء هو منه وإليه وبه وله ، فهو الكل على التحقيق ، ومن لا يراه في كل ما يراه ؛ فكأنه ما عرفه ، ثم قال : بل التوحيد الخالص أن لا يرى في كل شيء إلا الله .
وفي كتاب : (الصبر والشكر منه) ، في بيان طريق كشف الغطاء عن الشكر ، ونقول هاهنا نظران : نظر بعين التوحيد المحض ، وهذا النظر يعرّفك قطعا أنه الشاكر وأنه المشكور ، وأنه المحب وأنه المحبوب ، وهذا نظر من عرف أنه ليس في الوجود غيره ، وأن كل شيء هالك إلا وجهه ، وإن ذلك صدق في كل حال أزلا وأبدا .
النظر الثاني : وليس في الوجود إلا موجود واحد وموجد ، فالموجد حق والموجد باطل من حيث هو هو ، والموجود قائم وقيوم ، والموجد هالك وفان ، وإذا كان كل من

....

(1)رواه البخاري (5 / 2384) ، والطبراني في الأوسط . (139 / 9)
(2)رواه مسلم (4 / 1990) ، وابن حبان في الصحيح . (503 / 1)
(3)رواه البزار في مسنده . (19 / 8)
(4)ذكره القرطبي في التفسير. (260 / 1)

" ١٦ "

عليها فان ، فلا يبقى إلا وجه ربك ذو الجلال والإكرام .
ثم قال : إن كحّل بصره بما يزيد في أنواره فيقل عمشه ، وبقدر ما يزيد في بصره يظهر له من نقصانه ما أثبته سوى الله ، فإن بقي في سلوكه كذلك ؛ فلا يزال يفضي به النقصان إلى المحو ، فينمحي عن رؤية ما سوى الله ، فلا يرى إلا الله ، فيكون قد بلغ كمال التوحيد ، وحيث أدرك نقصانا في وجود ما سوى الله ؛ دخل في أوائل التوحيد .
ثم قال في (كتاب الرجاء والخوف منه) ، في بيان درجة الخوف واختلافه في القوة والضعف : فإن أثمر الورع فهو أعلى ، وأقصى درجاته أن يثمر درجات الصديقين ، وهو أن يسلب الظاهر والباطن مما سوى الله تعالى ، حتى لا يبقى لغير الله تعالى فيه متسع .
ثم قال في كتاب (التوحيد والتوكل) ، في بيان حقيقة التوحيد الذي هو أصل التوكل : للتوحيد أربع مراتب ، وهو ينقسم إلى لب ، وإلى لبّ اللب ، وإلى قشر ، وإلى قشر القشر .
ثم قال : والرابعة ألا يرى في الوجود إلا واحدا ، وهو مشاهدة الصديقين .
ثم قال : فإن قلت : كيف يتصوّر ألا يشاهد إلا واحدا ، وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة ، وهي كثيرة ، فكيف يكون الكثير واحدا ؟ ثم قال في الجواب :
إن الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ، ويكون واحدا بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار ، وهذا كما أنّ الإنسان كثيرا ما التفت إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه ، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد ، إذ نقول : إنه إنسان واحد فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد .
ثم قال : فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة ، فهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد ، وباعتبارات أخرى سواها كثير ، بعضها أشد كثرة من بعض ، ثم استشهد بتصديقه صلى الله عليه وسلم لبيدا .
ثم قول سهل : يا مسكين كان ولم تكن ، ويكون ولا تكون ، فلما كنت اليوم صرت تقول أنا ، وأنا ، كن الآن كما لم تكن ، فإنه اليوم كما كان .
ثم قال في كتاب (المحبة والشوق منه) ، في بيان سبب قصور أفهام الخلائق عن

" ١٧ "

معرفة الله تعالى : اعلم أن أظهر الموجودات وأجلاها هو الله تعالى . ثم قال : فإن ما تقصر عن فهمه عقولنا فله سببان : أحدهما خفاؤه في نفسه وغموضه ، وذلك لا يخفى مثاله ، والآخر : ما يتناهى وضوحه ، وهذا كما أن الخفّاش يبصر بالليل ولا يبصر بالنهار ، لا لخفاء النهار واستتاره ؛ لكن لشدة ظهوره ، فكذلك عقولنا ضعيفة ، وجمال الحضرة الإلهية في نهاية الإشراق والاستنارة ، وفي غاية الاستغراق والشمول ، حتى لم يشذ عن ظهوره ذرة في ملكوت السماوات والأرض ، فصار ظهوره سبب خفائه ؛ فسبحان من احتجب بإشراق نوره ، واختفى عن البصائر والأبصار بظهوره ، ولا تتعجب من اختفاء ذلك بسبب الظهور ؛ فإن الأشياء تستبان بأضدادها ، وما عم وجوده حتى أنه لا ضدّ له عسر إدراكه .

ثم قال : فالله تعالى هو أظهر الأمور ، وبه ظهرت الأشياء كلها ، فلو كان له عدم أو غيبة أو تغير ؛ لا نهدمت السماوات والأرض ، وبطل الملك والملكوت ، ولأدرك به التفرقة بين الحالين ، ولو كانت بعض الأشياء موجودة به ، وبعضها موجودة بغيره ؛ لأدركت التفرقة بين الشيئين في الدلالة ؛ ولكن دلالته عامة في الأشياء على نسق واحد ، ووجوده دائم في الأحوال يستحيل خلافه ، فلا جرم أورثت شدة ظهوره خفاء ، فهذا هو السبب في قصور الأفهام ، فأما من قويت بصيرته ولم تضعف همته ؛ فإنه في حال اعتدال أمره لا يرى إلا الله ، ولا يعرف غير الله ، ويعلم أنه ليس في الوجود إلا الله ، وأفعاله أثر من آثار قدرته ، فهي تابعة له ، فلا وجود بالحقيقة دونه ؛ وإنما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الأفعال كلها . ومن هذا حاله ، فلا ينظر في شيء من الأفعال إلا ويرى فيه الفاعل ، ويذهل عن الفعل من حيث أنه سماء وأرض وحيوان ونبات وشجر .

ثم قال : وكان هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله ، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث أنه عبد الله ؛ فهو الذي يقال فيه : أنه فني في التوحيد ، وأنه فني عن نفسه ، وإليه الإشارة بقول من قال : كنا بنا ، ففنينا عنا ، فبقينا بلا نحن ، ثم قال :

ولذلك قيل :لقد ظهرت فما تخفى على أحد * إلّا على أكمه لا يعرف القمرا
لكن بطنت بما أظهرت محتجبا * فكيف يعرف من بالعين استترا

" ١٨ "

إلى غير ذلك من المواضع الصريحة وغيرها.
ومنها ما قال إمام العلماء فخر الدين الرازي ، في " شرح أسماء الله تعالى " ، في الفصل السادس من المقدمات في الكلام ، على قوله : أعوذ بك منك:
وفيه لطائف : الأولى : معناه أنه لو كان هاهنا غيرك لا ستعذت به خوفا منك ؛ لكنه ليس في الوجود إلا أنت ، فلا استعذت منك إلا بك.
ثم قال في تفسيره هو : فأما لفظ هو ، فهو نصيب المقربين السابقين ، الذين هم أرباب النفوس المطمئنة ؛ وذلك لأن لفظ هو إشارة ، والإشارة تفيد تعيين المشار إليه ، بشرط أن لا يحضر هناك شيء سوى ذلك الواحد ، فأما إن حضر هناك شيئان ، لم تكن الإشارة وحدها كافية في التعيين ، والمقربون لا يحضر في عقولهم وأرواحهم موجود آخر سوى الأحد الحق لذاته ، واعلم أن الحق هو الموجود ، والباطل هو المعدوم.
ثم قال : فإذا كل ممكن فهو من حيث هو باطل وهالك ؛ ولهذا قال الله تعالى : كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ [القصص : 88] ، ولهذا المعنى يقول العارفون : لا موجود في الحقيقة إلا الله.
ثم قال في تفسير الحق ، في تأويل قول الحلاج : " أنا الحق " " 1 " : إنّا بينا بالبرهان النيّر ،

....
(1) قال الشيخ الشعراني نقلا عن الشيخ الجيلي : قوله عن الحلاج : وإن لم يكن من أهل الاحتجاج ، إنما لم يجعله الشيخ من أهل الاحتجاج ؛ لأنه لما تحدى ، وقال : أنا الحق ، قتله سيف الشريعة ، فلو امتنع بمقتضى صفات الحق لم يستطع أن يقتله أحد ، فكانت تثبت حجته وتصح دعواه ، كما قال أبو يزيد :
سبحانه ما أعظم شأنه وأعز سلطانه وحمى نفسه أن يسطو عليه أحد لقوة حاله ، فأقام حجته ، وكذلك وقع للشيخ عبد القادر وغيره نحو ذلك ، وحموا نفوسهم ، فكان الحلاج دون هذه المرتبة ، وإن كان على الحق ؛ ولهذا أخذته سيوف الشريعة ولا مؤاخذة على من قام عليه ؛ لأنهم قاموا بالحق ولو كان حقه أعلى من حقهم ، ونهاية الأمر أن الذين فعلوا هذا الفعل إذا ظهرت عليهم الحقائق نكسوا رؤوسهم وآمنوا بقوله ، ولولا الحقيقة ما أخذته الشريعة ؛ وذلك لأنه طلب ظهوره بالربوبية في عالم العبودية ، وذلك أعز من وجود النار في قعور البحار ، أطلقه لسان الوقت على قيد الهيكل الجثماني ؛ ليتحقق بما ادعاه في العالم اللائق بتلك الدعوى عليه ما جرى غيره من الحقائق على الحقائق ؛ لئلا يدعى هذا المقام من ليس له ذلك ، ولو كان الحلاج متحققا بذلك كمال التحقيق كما كان غيره عليه من الكمال ؛ لا متنع بحق صفات الربوبية عن تلك القتلة كما امتنع غيره ، فكان الحلاج على بينة من الله ، ولكن لم يكن له شاهد تلك البينة ، فعجل وتكلم قبل التمكن في المقام ،

" ١٩ "

أن الموجود هو الحق سبحانه ، وأن كل ما سواه فهو باطل ، فهذا رجل فني ما سوى الحق في نظره ، وفنيت أيضا نفسه عن نظره ، ولم يبق في نظره وجود غير الله ، فقال في ذلك الوقت أنا الحق ، كأن الحق سبحانه أجرى هذه الكلمة على لسانه حال فنائه بالكلية من نفسه ، واستغراقه في نور جلال الله تعالى ، ثم نقل عن الغزالي في سبب غلبة جريان اسم الحق على لسان الصوفية : إنهم في مقام المكاشفة ، ومن كان في مقام المكاشفة رأى الله حقّا وغيره باطلا ، وأما المتكلمون فهم من مقام الاستدلال بغير الله على وجود الله ، فلا جرم كان الغالب على ألسنتهم اسم الباري تعالى.

ثم قال في تفسير اسمه الولي : وعندي أنّ قرب الله من العبد أعظم مما دلت عليه ظواهر هذه الآيات ، وبيانه أن ماهيات الممكنات لا تصير موصوفة بالوجود إلا بتوسط إيجاد الصانع ، فعلى هذا : هذه الماهيات اتصلت بإيجاد الصانع أولا ، ثم بواسطة ذلك الإيجاد حصل لها الوجود ، فقربها من إيجاد الصانع أشد من قربها من وجودها ، بل هاهنا ما هو أدق منه ؛ وذلك لأنه ظهر عندنا أن الماهيات إنما تكون في كونها ماهيات وحقائق بتكوين الصانع وإيجاده ، فيكون إيجاد الصانع لتلك الماهيات مقدما على تحقق تلك الماهيات ، فيكون قرب الصانع منها أتم من قربها من نفسها ، وأقول : الدليلان إنما يدلان على قربها من الإيجاد ، الذي هو نسبة غير موجودة ، لا من ذات الموجد سبحانه ؛ لكن قربه سبحانه من الأشياء ليس كقرب الأشياء بعضها من بعض بالزمان أو المكان أو الرتبة ، بل هو قرب لا يدركه العقل بطريق الفكر ؛ ما لم يتنور بالنور المقدس.

ثم إن الدليل الثاني لو تم ، فإنما يتم في الماهيات الموجودة ، لا فيها من حيث هي قابلة للوجود والعدم ونفس الماهية هناك ، فكيف يكون قرب الصانع أتم من قربها من نفسها بل من وجودها في الموجودية ؟ وقد ذكر في الأول ، فافهم.

ثم قال في تفسير الواحد الأحد ، بعد إعادة نكتة ذكرها في : " هو واعلم أن مقام التوحيد مقام يضيق النطق عنه ؛ لأنك إذا أخبرت عنه فهناك مخبر عنه ومخبر به ومجموعهما ، فهو ثلاثة لا واحدة ، فالعقل يعرف ولكن النطق لا يصل إليه.

....

وأطال في ذلك . [مختصر الفتوحات المكية].

" ٢٠ "

سئل الجنيد عن التوحيد ، فقال : معنى يضمحلّ فيه الرسوم ، وتشوش فيه العلوم ، ويكون الله كما لم يزل .
ثم قال : وقال ابن عطاء : من الناس من يكون في توحيده مكاشفا بالأفعال ، يرى الحادثات بالله ، ومنهم من هو مكاشف بالحقيقة ، فيضمحل إحساسه بما سواه ، فهو يشاهد الجمع سرا بسر ، وظاهره موصوف بالتفرقة .
ثم قال في تفسير اسمه الأول الآخر ، الظاهر الباطن ، نقلا عن الغزالي : إنما خفي لشدة ظهوره ونوره ، وهو حجاب نوره .
وهو المراد من قول بعض المحققين : سبحان من اختفى عن العقول بشدة ظهوره ، واحتجب عنها بكمال نوره .
ثم قال في تفسير اسمه النور : إن النور الظاهر : هو الذي يظهر به كل شيء خفيّ ، والخفاء ليس إلا العدم ، والظهور ليس إلا الوجود ، والحق سبحانه موجود لا يقبل العدم ، فهو نور لا يقبل الظلمة ، والحق سبحانه هو الذي وجد به كل ما سواه ، فهو سبحانه نور كل ظلمة وظهور كل خفاء ، فالنور المطلق هو الله ، بل هو نور الأنوار ، إلى غير ذلك من المواضع .
ومنها ما قال الشيخ الكبير شهاب الدين السهروردي في العوارف ، في الباب الثامن :
" والصوفي صفا عن هذه البقية في طرفي العمل والترك للخلق ، وعز لهم بالكلية وراءهم بعين الفناء والزوال ، ولاح له ناصية التوحيد ، وعاين سر قوله تعالى :كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ [القصص : 88] .
ما قال بعضهم في بعض غلباته : ليس في الدارين غير الله .

ثم قال في الباب العشرين : فأما الفناء الباطن - وهو محور آثار الوجود عند لمعان نور الشهود - يكون في تجلي الذات .
ثم قال في الباب الثلاثين : فالصوفي في الابتداء ينفي الخلق ، ويرى الأشياء من الله ؛ حيث طالع ناصية التوحيد ، فإذا ارتقى إلى ذروة التوحيد يشكر الخلق بعد شكر الحق ، ويثبت لهم وجودا في المنع والعطاء ، بعد أن يرى المسبب أولا ؛ وذلك لسعة علمه وقوة معرفته ، يثبت الوسائط ، فلا يحجبه الخلق عن الحق كعامة المسلمين ، ولا يحجبه الحق عن

" ٢١ "

الخلق كأرباب الإرادة والمبتدئين ، فيكون شكره للحق ؛ لأنه المنعم والمعطى والمسبب ، ويشكر الخلق ؛ لأنهم واسطة وسبب .

ثم قال في الباب السابع والثلاثين : ومن الساجدين من يكاشف أنه يطوي بسجوده بساط الكون والمكان ، ويسرح قلبه في فضاء الكشف والعيان ، فيهوى دون هوية إطباق السماوات ، تمّحي لقوة شهوده تماثيل الكائنات ، ويسجد على طرف رداء العظمة .

ثم قال في الباب الحادي والستين : فيغلب وجوده الحق الأعيان والأكوان ، فيرى الكون بالله من غير استقلال الكون بنفسه .

ثم قال في الباب الحادي والستين : وكان الحب والشوق منهم إشارة من الحق إليهم عن حقيقة التوحيد ، وهو الوجود بالله .

ثم قال : فالساجد إذا أذيق طعم السجود يقرب ؛ لأنه يسجد ويطوى بسجوده بساط الكون ، ما كان وما يكون ، ويسجد على طرف رداء العظمة ، فيقرب .

ثم قال : ومنهم من يرتقي إلى مقام الفناء ، مشتملا على باطنه أنوار اليقين والمشاهدة ، مغيّبا في شهوده عن وجوده ، وهذا ضرب من تجلي الذات لخواص المقربين ، وهذا المقام رتبة في الوصول ، وفوق هذا حق اليقين ، ويكون من ذلك محورا في الدنيا للخواص ، وهو سريان نور المشاهدة في كلية العبد ، حتى تحظى به روحه ونفسه وقلبه حتى قالبه ، وهذا من أعلى رتب الوصول .

ثم قال : ومن الإشارة إلى الفناء ، وما روى عن عبد الله بن عمر " :أنه سلّم عليه إنسان وهو في الطواف ، فلم يرد عليه ، فشكاه إلى بعض أصحابه ، فقال : كنا نتراءى الله في ذلك المكان " " 1 " .

ثم قال : ولكن الفناء المطلق هو ما يستولى من أمر الحق سبحانه وتعالى على العبد ، فيغلب كون الحق على كون العبد إلى غير ذلك من المواضع .

ومنها ما قال الأستاذ أبو القاسم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري ، في رسالة في فضل بيان اعتقاد هذه الطائفة ، عن النصرآبادي أنه يقول : " أنت متردد بين صفات الفعل وصفات الذات ، وكلاهما صفة على الحقيقة ، فإذا هيّمك في مقام التفرقة قرّبك بصفات

....

(1)رواه الحكيم الترمذي في النوادر (2 / 305) ، وابن سعد في الطبقات (4 / 167) .

" ٢٢ "

فعله ، وإذا بلّغك إلى مقام الجمع قرّبك لصفات ذاته . "

ثم قال : " ورأيت بخط الأستاذ أبي على الدقاق أنه قيل لصوفي : أين الله ؟ فقال : أسخطك الله ، أتطلب مع العين أين ؟ . "

وفي باب تفسير الألفاظ ، في بيان لفظ التواجد "1"والوجد " 2 " والوجود " 3 " عن الجنيد أنه قال : " علم التوحيد مبائن لوجوده ، ووجوده مبائن لعلمه " " 4. "

....

(1)التواجد : استعمال الوجد ، بتعمد في تحصيله ، ففي الحقيقة لا يصادف الوجد الأعلى القلب الفارغ فجأة ، فما يحصل بالاستدعاء لا يكون وجدا.

وقيل : إظهار حالة الوجد من غير وجد ؛ موافقة لمن به الوجد ، وإن كان من إثارة الطبع فليس ذلك من شيم أهل الطريقة.

(2)قيل : إنه بمعنى الوجدان للشيء ، والوجود له ، ويتفاوت معناهما . والمراد بذلك مصادفة الشيء وملاقاته معنى أو صورة . وقيل : الوجد يخص من بينهما بكونه عبارة عما يصادف القلب من الحزن على فوت مطلوب . وقيل : الوجد عن كل ما يرد على النفس وتجده في ذاتها . وخصه بعضهم بما كان من ذلك متعلقا بالفضائل فقط . والوجد هو المنزل السادس من المنزل العشرة التي يشتمل عليها قسم الأحوال كما عرفت ذلك فيما مر . والمراد بالوجد : لهيب يتأجج من شهود عارض مقلق ، وذلك عندما يجد السر أثر الألم والقهر العارض من العطش والقلق ، وقد عرفتهما بحيث يكاد أن يغيبه.

ولهذا قالوا بأن الوجد ما يصادف القلب من الأحوال المفنية له عن الشهود . وقالوا : الوجد ثمرة الواردات التي هي ثمرة الأوراد ، فمن ازدادت وظائفه ازدادت من الله لطائفه ، ومن لا ورد له بظاهره ، فلا وجد له في باطنه ، وليس له وجدان في سرائره.

(3)الوجود : وجدان الحق في الوجد ، فإن المشهود في الوجد هو ما صادف بغتة ، وما صادف بغتة إن لم يكن وجود الحق لا يفنيك عن شهودك نفسك وشهود الكون ، إذ من شأن القديم أن يمحو الحادث عند اقترانه به ، لا شأن غيره ، ولكن وجود الحق في الوجد غير معلوم ؛ إذ ما يقع به المصادفة قد يكون على حكم ما عينه السماع المطلق أو المقيد فلا ينضبط ؛ فإنه : كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ [الرحمن : 29] ، ولذلك قال قدّس سرّه : إذا رأيتم من يقدر الوجد على حكم ما عينه السماع المطلق أو المقيد فما عنده خبر بصورة الوجد ، فإنما هو صاحب قياس في الطريق ، وطريق الله تعالى لا يدرك بالقياس ؛ فإنه : كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ، وإن كل نفس في استعداد.

فوجود الحق في الوجود إنما يختلف عند الواجد بحكم الأسماء الإلهية ، وبحكم الاستعدادات الكونية في كل نفس إلى لا غاية.

(4)انظر : الرسالة (1 / 203) ، والتعريفات للجرجاني وعقب بقوله : الوجود فقدان العبد بمحاق

" ٢٣ "

وعن أبي على الدقاق : " إن الوجود يوجب استهلاك العبد ، فهو كمن غرق في البحر . "
ثم قال : " صاحب الود له صحو ومحو ، فحال صحوه بقاؤه بالحق ، وحال محوه فناؤه بالحق ، وهاتان الحالتان أبدا متعاقبتان عليه ، فإذا غلب عليه الصحو بالحق فيه يصل ، وبه يقول " ، قال صلى الله عليه وسلم وأولاده فيما أخبر عن الحق : " فبي يسمع ، وبي يبصر " " 1 . "
ثم قال في بيان الجمع والفرق : " ويختلف الناس في هذه الجملة على تباين أحوالهم وتفاوت درجاتهم ، فمن أثبت نفسه وأثبت الخلق ولكن يشاهد الكل قائما بالحق ؛ فهذا هو جمع ، وإن كان مختلفا عن شهود الخلق ، مصطلحا منقلعا عن نفسه ، مأخوذا بالكلية عن الإحساس ، يعلن بما ظهر واستولى من سلطان الحقيقة ؛ فذلك جمع الجمع ، فالتفرقة شهود الأغيار لله عز وجل ، والجمع شهود الأغيار بالله ، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية وفناء الإحساس بما سوى الله عند غلبات الحقيقة ، وبعد هذا حالة عزيزة يسميها القوم الفرق الثاني ، وهو أن يرد إلى الصحو عن أوقات أداء الفرائض ، فيجري عليه القيام بالفرائض في أوقاتها ، فيكون رجوعا بالله لا للعبد بالعبد . "
ثم قال في بيان القرب :وما الزّهد أسلا عنهم غير أنّني * وجدتك مشهودا بكلّ مكانئم
نقل عن الجنيد في باب التوحيد ما ذكره الإمام الرازي عنه ، ثم قال : " وقيل لأبي بكر التلمساني : ما التوحيد ؟ فقال : توحيد وموحد وحد ، هذه ثلاثة .

وقال رويم : التوحيد محو الآثار البشرية وتجرد الألوهية ، وقال : علامة حقيقة التوحد القائم به واحدا .
ثم نقل عنه ما ذكره الإمام عنه ، ثم قال : وسئل الجنيد عن التوحيد ، فقال : سمعت أوصاف البشرية ، ووجود الحق لأنه لا بقاء للبشرية وثم ظهور سلطان الحقيقة ، وهذا معنى قول أبي الحسين النوري : أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد إذا وجدت ربي فقدت قلبي .
وهذا معنى قول الجنيد : علم التوحيد مباين لوجوده ، ووجود التوحيد مباين لعلمه . فالتوحيد بداية ، والوجود نهاية والوجود واسطة بينهما . التعريفات (ص 324) .

....
(1)رواه الحكيم الترمذي في النوادر. (265 / 1)

" ٢٤ "

مغنيا يقول:
وغنّى لي منّي قلبي وغنّيت كما غنّى * وكنّا حيث ما كانوا وكانوا حيث ما كنّا
ثم قال : وقيل لذي النون : بم عرفت ربك ؟ قال : عرفت ربي بربي ، ولولا ربي لما عرفت ربي.
وقال الشبلي : العارف لا يكون لغيره لا حظّا ، ولا لكلام غيره لا فظا.
وسئل أبو يزيد عن العارف ، فقال : لا يرى في نومه غير الله ، ولا في يقظته غير الله ، ولا يوافق غير الله ، ولا يطالع غير الله.
ثم قال في باب المحبة : وقيل : محو المحب بصفاته ، وإثبات المحبوب بذاته ، إلى غير ذلك من المواضع.

<u>وقال في تفسيره للقرآن المسمّى باللطائف:</u>
في قوله تعالى : وَإِذِ اسْتَسْقى مُوسى [البقرة : 60] والأسرار ترد مناهل الحقائق بالاحتطاف عن الكون والموسومات.
قوله : إِنَّها بَقَرَةٌ لا ذَلُولٌ [البقرة : 71] وكما أن مقصودهم الله ، فكذلك مشهودهم الله وموجودهم الله ، بل هم وجودهم بالله والخلق عنهم الله.
وفي قوله تعالى : إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ [البقرة : 173] وحرم الله على السرائر صاحبته غير الله ، بل شهود غير الله.
وفي قوله تعالى : لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا [البقرة : 177] فالتوحيد لا يبقي رسما ولا أثرا ، ولا يغادر غيرا ، ولا غير ، أي : تغيرا.
وفي قوله تعالى : اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ [البقرة : 255] ومن تحقق هذه المقالة لا يرى ذرة الإثبات لغيره ، أو من غيره.
ثم قال : فيصدق إليه انقطاعه ، ويدوم بوجود انفراده ، فلا يسمع إلا من الله ، ولا يشهد إلا بالله.
وفي قوله تعالى : لِلْفُقَراءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ [البقرة : 273] كيفما نظروا رأوا سرادقات التوحيد محدقة بهم.

" ٢٥ "

ثم قال : فلا يعلم لهم نفسا واحدا مع الخلق ، وأنّي بذلك ولا خلق ، وإذا لم يكن فإثبات ما لم يكن شرك في التوحيد ، ثم قال : وليس على سرهم ذرة من إثبات الأغيار.
وفي قوله تعالى : يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ [آل عمران : 64] : وكما لا يكون غيره معبودك ، لا يكون غيره مقصودك ومشهودك ، وهذا هو اتقاء الشرك ، وأنت أول الأغيار الذين لا تشهدهم.
وفي قوله تعالى : وَلا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْباباً [آل عمران : 80] : أي يأمركم بإثبات الخلق بعد تخصيصهم شهود الحق.
ويقال : أيأمركم بمطالعة الأشكال ونسبة الحدثان إلى الأمثال ؛ بعد أن لاح في أسراركم أنوار التوحيد ، وطلعت في قلوبكم شموس التفريد ؟.
وفي قوله : وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ [آل عمران : 101] ومن كشف عن سره غطاء التفرقة ؛ تحقق بأن لا غيرية ذرة ؛ إذ منه سببه.
وفي قوله تعالى : الَّذِينَ اسْتَجابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ [آل عمران : 172] فاستجابته الحق بالتحقيق لوجوده.
وفي قوله تعالى : وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً [النساء : 36] الشرك جليّه اعتقاد معبود سواه ، وخفيّه ملاحظة موجود سواه ، التوحيد أن تعرف أن الحادثات كلها حاصلة بالله ، قائمة به.
وفي قوله تعالى : إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِناثاً [النساء : 117] ، وما إبليس إلا مقلب في القبضة على ما يريده المنشئ ، ولو كان به ذرة من الإثبات لكان شريكا في الإلهية.
وفي قوله : لا يُؤاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمانِكُمْ [المائدة : 89] ومن أنت في الواقعة حتى تقدّم نفسك ؟ وأين في الدار ديار حتى يقول بتركه أو يتحقق بوصله أو هجره ؟ كلا بل هو الله الواحد القهار.
وفي قوله تعالى : قُلْ لِمَنْ ما فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ [الأنعام : 12] سألهم هل في الدار ديار ؟

" ٢٦ "

وفي قوله تعالى : فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ [الأنعام : 76] ، ويقال : قوله عند شهود الكواكب والشمس والقمر هذا رَبِّي [الأنعام : 78] ، إنه كان يلاحظ الآثار والأغيار بالله ، ثم كان يرى الأشياء لله ومن الله ، ثم طالع الأغيار محو في الله.

وفي قوله تعالى : الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ [الأنعام : 28] في التحقيق وضع الشيء في موضعه ، وأصعبه حسبان الحدثان ما لم يكن فكان ؛ فإن المنشئ الله والمجرى الله ، ولا إله إلا الله ، وسقط ما سوى الله.

وفي قوله تعالى : وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ [الأنعام : 88] ، يعني : لولا حظوا غيرا ، أو شاهدوا من دوننا شيئا ، أو نسبوا شيئية من الحدثان إلى غير قدرتنا في الظهور ؛ لتأسى ما أسلفوه عن عرفانهم.

وفي قوله : وَهُوَ وَلِيُّهُمْ [الأنعام : 127] لا في بدايتهم يقصدون غيره ، ولا في نهايتهم يجدون غيره ، ولا في وسطهم يشهدون غيره ، إلى غير ذلك من المواضع التي لا تنحصر.

ومنها ما قال الشيخ المحقق أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي النيسابوري ، في تفسيره المسمى بالحقائق : قيل : إن الباء في " بسم " أنه بالله ظهرت الأشياء ، وبه فنيت ، وبتجليه حسنت المحاسن ، وبالاستتار قبحت وسمحت " 1. "

وكتب أبو سعيد الخراز إلى بعض إخوانه : هل يقدّر أحد الله إلا بالله ؟ وهل يرى الله إلا الله ؟ وهل عرف الله أو يعرفه إلا الله ؟ وهل كان قبل العبد وقبل الخلق إلا الله ؟ وهل

....

(1)قال روزبهان البقلي : " الباء " : كشف البقاء لأهل الفناء ، و " السين " : كشف سناء القدس لأهل الأنس ، و " الميم " : كشف الملكوت لأهل النعوت ، و " الباء " : برّه للعموم ، و " السين " : سرّه للخصوص ، و " الميم : " محبته لخصوص الخصوص ، و " الباء " : بدء العبودية ، و " السين " : سرّ الربوبية ، و " الميم " : منة في أزليته على أهل الصفوة . و " الباء " من بسم أي : ببهائي بقاء أرواح العارفين في بحار العظمة . و " السين " من بسم أي : بسنائي سمت أسرار السابقين في هواء الهوية . و " الميم " من بسم أي : بمجدي وردت المواجيد قلوب الواجدين من أنوار المشاهدة . وروي عن النبي صلى الله عليه وسلّم : " إن الباء بهاؤه ، والسين سناؤه ، والميم مجده . " وقيل فبِبِسْمِ اللَّهِ: بالله ظهرت الأشياء ، وبه فنيت ، وبتجلّيه حسنت المحاسن ، وباستناره فتحت المفاتح.

" ٢٧ "

الآن في السماوات والأرض وما بينهما إلا الله ؟ إذ لم يكونوا بالله ، فكانوا بالله ولله.
وفي قوله تعالى : فَتُوبُوا إِلى بارِئِكُمْ [البقرة : 54] ، قال الفارسي : التوبة محو البشرية بإثبات الألوهية.
وقوله تعالى : فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ [البقرة : 256] ، وقيل : الطاغوت كل ما سوى الله تعالى . وفي الجملة من لم يتبرأ من الكل لا يصح له الإيمان بالله.
وفي قوله تعالى : اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا [البقرة : 257] ، قال ابن عطاء:
يفنيهم عن صفاتهم بصفته ، فتندرج صفاتهم تحت صفاته ، كما اندرجت أكوانهم تحت كونه ، وحقوقهم عند حقه.
وقوله : لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَما فِي الْأَرْضِ [البقرة : 284] ، فمن اشتغل بهما اشتغل بلا شيء عن كل شيء.
وفي قوله تعالى : إِنَّ اللَّهَ لا يَخْفى عَلَيْهِ شَيْءٌ [آل عمران : 5] ، قال جعفر : فلا يطلعن عليك ، فيرى في قلبك سواه فيمقتك.
وفي قوله : أَ فَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ [آل عمران : 83] قال الواسطي : من تمسك بغير الوحدانية ، بل بغير الواحد ؛ فهو بعيد عن الحقيقة.
وفي قوله تعالى : مَقامُ إِبْراهِيمَ [آل عمران : 97] ، قال الشبلي : من شاهد فيه مقام الخليل والمقام فهو شريف ، ومن شاهد فيه المقام الحق فهو أشرف.
وفي قوله تعالى : اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ [آل عمران : 102] ، قال جعفر:
التقوى : ألّا ترى في قلبك شيئا سواه.
وقوله : مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيا [آل عمران : 102] ، قال الثوري : العامة في قميص العبودية ، والخاصة في قميص الربوبية ، فلا يلاحظون العبودية ، وأهل الصفوة جذبهم الحق ومحاهم عن نفوسهم.
وقوله : وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ [آل عمران : 180] ، قال ابن عطاء : ومن نظر في طريق الحق إلى الغير ؛ حرم فوائد الحق وسواطع أنوار القرب .
وقوله : إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ [آل عمران : 190] ، قال

" ٢٨ "

بعضهم : إن الخواص لم ينظروا إلى الكون والحوادث إلا بمشاهدة الآيات ، وما شاهدوا الآيات إلا بمشاهدة الحق ، ومن شاهد الحق لم يمازج طعم الحدث ، وإني بالحدث لمن الحدث عنده غير الحدث.

وفي قوله تعالى : وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ [النساء : 36] ، قال ابن عطاء: الشرك أن ترى غيره ، أو ترى من سواه ضرّا ونفعا.

وقوله تعالى : إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ [النساء : 48] ، قال الواسطي: هو ألا يطالع سره شيئا سوى الله.

وقوله تعالى : مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ [النساء : 80] ، قيل : طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم طاعة الحق ؛ لفنائه عن أوصافه وقيامه بأوصاف الحق ، وفنائه عن رسومه وبقائه بالحق ظاهرا وباطنا ، فبطاعته وذكره يصل العبد إلى الحق ، وبمخالفته ينقطع عنه.

وقوله : فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي [المائدة : 117] ، قال أبو بكر الفارسي : الموحد حيث ما نظر كان الحق منظوره ، إن أخلد في النار لم يلتمس فرجا ؛ لأن رؤية الحق وطئه ونجاته وهلكته من غير واحدة ، لم يبق حجاب إلا طمسه برؤية التفريد ، فكان المخاطب والمخاطب واحدا ؛ وإنما يخاطب الحق نفسه بنفسه.

وقوله عزّ وجل : فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً [الأنعام : 76] ، قال الواسطي: يطالع الحق بسره لا الكوكب.

وقوله : وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ [الأنعام : 98] ، قال الواسطي : مستقر فيه أنوار الذات على الأبد.

وقوله : وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ [الأنعام : 116] ، قيل : من نظر إلى سوى الحق خاب وضل.

وفي قوله تعالى : وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ [الأعراف : 143] ، سأل النظر إليه إذ رجع إلى حقيقته ، فرأى الله في كل منظور له ومبصر.

وقوله : فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ [الأعراف : 143] ، قال الواسطي : وصل إلى الخلق من صفاته ونعوته على مقادير هم لا كلية الصفات ، كما أن التجلي لم يكن بكلية الذات.

" ٢٩ "

وقوله : فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ . . . الآية [الأنفال : 17] ، قال بعضهم : ما رميت ، ولكن رميت بسهم الجمع فغيبك عنك ، فرميت ولا سيّما الرّامين عنك ؛ لأن المباشرة منك ، والحقيقة لنا إذا لم نفرق.
وفي قوله : وَلا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوداً [يونس : 61] وقال بعضهم : من شهد شهوده إياه ؛ قطعه ذلك عن مشاهدة الأغيار أجمع.
وفي قوله تعالى : وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ [هود : 3] قال يوسف : واستغفار الأكابر من رؤية كل شيء سوى الحق . وقوله : وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ [هود : 123] ، قال النهرجوري : ولا يطلع عليه إلا الأمناء.
ثم قال : هم الذين لم يبق عليهم منهم حظ ، ولا لهم منهم مطالبة ، فكانوا بلا كون ، وشهدوا بلا شهود.
ثم قال : فلا هم هم ، ولا هم لا هم ، فهم هم من حيث الوجود ، ولا هم من حيث الإيجاد . ثم قال : أخرجوا عن حدود التفرقة إلى عين الجمع ، فهم مجموعون في عين جمع الجمع.
وفي قوله تعالى : وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ [يوسف : 24] ، قال ابن عطاء : احتالت زليخا أن تري نفسها ليوسف ، فحجب الله نفسها عن يوسف بالبرهان العالي والحق الظاهر ، حتى لم يشهد في وقته غير الحق " 1 ".
وفي قوله : أَ فَمَنْ هُوَ قائِمٌ عَلى كُلِّ نَفْسٍ [الرعد : 33] ، قال الجنيد : بالله قامت الأشياء ، وبه فنيت ، وبتجليه حسنت المحاسن ، وباستتاره قبحت وسمجت.
وفي قوله تعالى : وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ [الحجر : 99] ، قال الواسطي : فتتحقق أنك لا تحس بغير الحق ، ولا ترى إلا الحق ، ولا تحادث إلا الحق.

....

(1)وقال سهل : يعني همّ بنفسه الطبيعية إلى الميل إليها ، وهمّ بنفس التوفيق والعصمة الفرار منها ومخالفتها ، ومعناه أنه عصمه ربه ، ولولا عصمة ربه لهمّ بها ميلا إلى ما دعته نفسه إليه ، وعصمه ما عاين من برهان ربه عزّ وجلّ ، هو أنه جاءه جبريل صلوات الله عليه في سورة يعقوب عليه السلام عاضّا إصبعه ، فولى عند ذلك نحو الباب مستغفرا . تفسير التستري. (233 / 1)

" ٣٠ "

وفي قوله تعالى : فَلَمَّا أَتاها نُودِيَ يا مُوسى * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ [طه : 11 ، 12] ، قيل لموسى : كيف عرفت أن النداء هو نداء الحق ؟ فقال : أفناني وشملني ، فكان كل شعرة مني ، كان مخاطبا بنداء من جميع الجهات ، وكأنها تعبر عن نفسها بجواب ، ولما شملتني أنوار الهيبة ، وأحاطت لي أنوار العزة والجبروت ؛ علمت أنه ليس لأحد أن يخبر عن نفسه باللفظين جميعا متتابعا إلا الحق.

قال : وكان هو محل الفناء ، فقلت أنت ، أنت لم تزل ، وليس لموسى معك مقام ، ولا له جرأة على الكلام ؛ إلا أن تبقيه ببقائك تنعته بنعوتك ، فتكون أنت المخاطب والمخاطب جميعا.

قال : لا يحمل خطابي غيري ولا يجيبني سواي ، أنا المتكلم والمكلم وأنت في الوسط شبح يقع بك محل الخطاب.

وفي قوله : وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ [النور : 39] ، قال ابن عطاء : ما وجد الخلق سوى الحق " 1 ".

وفي قوله تعالى : سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ [فصلت : 53] ، قال الخطمي : لا يزال العبد يرتقي من حال إلى حال ؛ حتى يبلغ الأحوال السنيّة العالية ، ويرى الله قائما بالأشياء فانية في رؤية الحق ، ويتيقن أن القديم إذا قورن بالحادث لا يثبت له أثر ، وإن جل قدره وعظم خطره.

وهو معنى قوله : آياتِنا فِي الْآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ [فصلت : 53] ، وهو النظر إلى الكون يشاهد الحق ، ثم النظر إلى الحق بالفناء عن الكون ، وهو أن تصير النعوت نعتا واحدا ولا يشهد إلا حقّا صرفا.

وسئل أبو عثمان عمن يقول بالشاهد ، وقال : لا أنكر القول لمن يشهد الأشياء كلها شيئا واحدا.

....

(1)قال ابن عجيبة : الإشارة : كل من لم يتحقق بمقام الإخلاص كانت أعماله كسراب بقيعة ، يحسبه الظمآن ماء ، حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ، ووجد الله عنده ، فوفاه حسابه ، أي : يناقشه فيما أراد بعلمه ، وأهل التوحيد الخاص : الوجود كله عندهم ، كالسراب ، يحسبه الناظر إليه شيئا ، حتى إذا جاءه بفكرته لم يجده شيئا ، ووجد الله عنده وحده ، البحر المديد. (249 / 4)

" ٣١ "

قال الواسطي : ظهر في كل شيء بما أظهر منه ، وإظهاره الأشياء ظهوره بها ، فإذا فتشتها لا تجد غير الله ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلّم : " أصدق كلمة قالها لبيد : ألا كل شيء ما خلا الله باطل " " 1. "

وفي قوله تعالى أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ [الشورى : 3] ، قال : لأن منه مبدأ كل شيء ، وإليه منتهى كل شيء ، فما كان منه وله فهو الساعة به.

وفي قوله تعالى : وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ [ق : 16] ، ومن تحقق ذلك لعامر بن قيس حين قال : ما نظرت شيئا إلا ورأيت الله أقرب إليّ منه.

وفي قوله تعالى : هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْباطِنُ [الحديد : 3] ، قال جعفر الصادق رضي الله عنه : فسقطت هذه المعاني وبقي هو " 2. "

وعن الشبلي : الأشياء ساقطة بأنه أول ، آخر ، ظاهر ، باطن ، إلى غير ذلك من المواضع.

ومنها ما قال الشيخ الكامل المحقق أبو طالب المكي ، في كتابه " قوت القلوب " ، في ذكر وصف الزاهد وفضل الزهد : وروينا عن ابن عباس في قوله تعالى : جَمِيعاً مِنْهُ [الجاثية : 13] ، قال : في كل حرف اسم من أسمائه تعالى ، فكان اسم كل شيء عين اسمه ، كما أن فعل كل عين فعله.

ثم ذكر في فصل آخر : قيل لبعض العارفين هل تأسف الولي على غير الله ؟ فقال: وهل يرى غير الله فيأسف عليه.

ثم قال في شرح مقام التوحيد : كل وصف أحكام المتوكلين حين نظر الولي إلى مولاه الذي تولاه فرآه في كل شيء.

ثم قال : إذا كملت مشاهدته وقام بحق شهادته ؛ غيّبت تلك المشاهدة برؤية القيومية وجود الخلقية مع الله ، فلم يرها دونه ، قامت له القيومية بنصبه من الملك لما تفرغ قلب لمعاينة الملك ، وهذا من عين اليقين فوق علمه ؛ لأن الحق المبين هو الأول والآخر كما

....

(1)تقدم تخريجه .

(2)انظر : مجموعة آثار السلمي (ص 58).

" ٣٢ "

هو الظاهر والباطن.
ثم قال : وبعض أشياخنا إذا سئل عن التوكل ؛ أجاب عنه بعين الحقيقة ، فيقول : هو أن تكون مع الحق ، كما لم تكن ، فإن الحق الآن كما لم يزل . ثم قال : يا مسكين كان ولم تكن ، ويكون ولا تكون ، فلمّا كنت اليوم ، قلت أنا وأنا ، كن فيما أنت الآن كما لم تكن ، فاليوم كما كان . ثم قال في ذكر إثبات الأسباب والأوساط : فالمتوكل لا يرى إلا الله ، ووصفه وفعله وحكمه ، ففعله ظاهر ، ووصفه باطن ، والله الظاهر الباطن ، وحكمه هو الرسم ، والله الحاكم الراسم ،
ثم قال : فإن الله قد أظهر أسبابا وأثبت نفسه فيها ، فقال : قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ [السجدة : 11] ،
ثم رفعه وأظهر نفسه فقال : اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ [الزمر : 42] ،
وكذلك قال في التفصيل : إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّياطِينَ أَوْلِياءَ [الأعراف: 30]، وقال في التوحيد : إِنَّا جَعَلْنَا الشَّياطِينَ أَوْلِياءَ [الأعراف : 27] ، وكما قال في المتشابه : وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ [طه : 85] ، وقال في المحكم : إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشاءُ [الأعراف : 155] ،
ثم قال : وكذلك قيل عن الله تبارك وتعالى : أنا الدليل على نفسي ، لا دليل أدل علي مني.
ثم قال في ذكر حكم المتوكل في مزيد آخر من الهدى والبيان.
وقال بعض العارفين : إذا رأيت الأشياء كلها كشيء واحد ، من معدن واحد ، بعين واحدة ؛ أريت ما لم تر قبل ذلك ، وسمعت ما لم تسمع وفهمت ما لم يفهم الخلق.
ثم قال في ذكر أحكام المحبة ووصف أهلها : وتقلب محبة على هوى العبد حتى محبة الله هي محبة العبد من كل شيء ، فهو محب لله حقا ، كما أنه مؤمن به حقا عن مشاهدة اليقين ؛ الذي يغلب رؤيته على رؤية الخلق فيشهده في كل شيء ، ويكون واحدا به دون كل شيء ؛ إذ قد تجلى ، فمن أيقن بكل شيء.
ثم قال : وما قال التوحيد إلا الواحد ، وما قال الله إلا الله ، ثم قال : لقد بطنت . . إلى آخره . ثم قال في ذكر مخاوف المحبين ومقاماتهم في الخوف:
لقد ظهرت لمن أفنيت بعد فنائه * فكان بلا كون لأنّك كنته
قيل قبله:

" ٣٣ "

لقد بطنت ولا تخفى على أحد * إلّا على أكمه لا يعرف القمرا

ثم قال:
لقد ظهرت فما تخفى على أحد * إلّا على أكمه لا يعرف القمرا
لقد بطنت فما أظهرت محتجبا * وكيف يعرف من بالعرف استترا
فصرت أعجب ما عانيت مجتهدا * لأنّني حاجب استطلع الخبرا

ثم قال : هو الناظر والمنظور ، والسامع والمسموع ، وهو الشاهد والمشهود ، وهو الواجد والموجود ، كما قال بعض المحبين:
ليس في القلب والعيان جميعا * موضع فارغ لغير الحبيب
هو سقمي وصحّتي وشفائي * وبه العيش ما حييت بطيب

ثم قال في شرح دعائم الإسلام ، وفرض التوحيد : هو اعتقاد القلب أن الله تعالى واحد لا من عدد ، إلى أن قال : آخر في أوليته ، أول في آخريته ، وأن أسماءه وصفاته وأنواره غير مخلوقة ولا منفصلة عنه ، وأنه أمام كل شيء ، ووراء كل شيء ، وفوق كل شيء ، ومع كل شيء ، وأقرب إلى كل شيء من نفس الشيء ، وأنه مع ذلك غير محل للأشياء ، وأن الأشياء ليست محلا له ، إلى غير ذلك من المواضع.
وأقول : يناسبه ما روى الواحدي والبغوي ، عن وهب بن منبه : " نودي من الشجرة ؛ قيل يا موسى ، فأجاب سريعا ما يدرى من دعاه . فقال : إني أسمع صوتك ولا أرى مكانك ، فأين أنت ؟ فقال : أنا فوقك ، ومعك ، وأمامك ، وخلفك ، وأقرب إليك من نفسك ، فعلم أن ذلك لا ينبغي إلا لله عز وجل ، فأيقن به " " 1 ".

ومنها ما قال شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله الأنصاري ، في كتابه " منازل السائرين " " 2 " : ولا يتم مقام التوبة إلا بالانتهاء من التوبة مما دون الحق ، ثم رؤية علة تلك التوبة ، ثم توبة من رؤية تلك العلة ، وفرار خاصة الخاصة مما دون الحق إلى الحق ، ثم من شهود الفرار إلى الحق ، ثم الفرار من الفرار إلى الحق ، وفي باب السماع وسماع الخاصة ثلاثة

....
(1)رواه ابن أبي عاصم في الزهد . (1 / 62)
(2)انظر : (ص 30).

" ٣٤ "

أشياء : شهود المقصود في كل أمر ، والوقوف على الغاية في كل همس ، والخلاص من التلذذ بالتفرق ، وسماع خاصة الخاصة سماع يغسل العلل عن الكشف ، ويصل الأبد بالأزل ، ويرد النهايات إلى الأول.

وفي باب المراقبة : والدرجة الثالثة مراقبة الأزل بمطالعة عين السبق ؛ استقبالا لعلم التوحيد ، ومراقبة ظهور إشارات الأزل على إيحائين الأبد ومراقبة الخلاص من ربطة المراقبة ، فإن مراقبته تقيده برسمه ، فإذا فني رسمه فني قيده ، والرابطة هي القيد.

وفي باب الشكر : والدرجة الثالثة ألا يشهد العبد إلا المنعم.

ثم قال : وإذا شهد المنعم معبوده استعظم منه النعمة ، وإذا شهده حبّا استحلى منه الشدة ، وإذا شهده تفريدا لم يشهد منه نعمة ولا شدة.

وفي باب المشاهدة : والدرجة الثالثة : مشاهدة جمع تجذب إلى عين الجمع ، مالكة لصحة الورود ، راكبة بحر الوجود في باب البقاء ، وبقاء ما لم يزل حقّا بإسقاط ما لم يكن محوا ، أي بقاء الحق بإسقاط ما لم يكن موجودا ، حتى يمحو بالفناء فيه.

وفي باب الجمع : الجمع ما أسقط التفرقة ، وقطع الإشارة ، وشخص عن الماء والطين ؛ بعد صحة التمكين ، والبراءة من التلوين ، والخلاص من شهود الثنوية ، والتنافي من إحساس الاعتدال ، والتنافي من شهود شهودها ، وأما جمع الوجود فهو تلاشى نهاية الاتصال في عين الوجود محقّا ، وأما جمع العين ؛ فهو تلاشي كل ما تقله الإشارة في ذات الحق حقّا ، والجمع غاية مقامات السالكين ، وهو طرف بحر التوحيد.

وقال في باب التوحيد : والذي يشار به إليه على ألسن المشيرين أنه إسقاط الحدث ، وإثبات القدم ، قطب مدار الإشارة إلى هذا الطريق ، وأنه علة لا بد من إسقاطه.

ثم قال : فإن التوحيد فوق ما يشير إليه مكون أو يتعاطاه حين أو يقله سبب.

قال الشيخ الأنصاري : وقد أجبت في سالف الزمان سائلا - سألني عن توحيد الصوفية - بهذه القوافي الثلاث:

ما وحّد الواحد من واحد * إذ كلّ من وحّده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته * عارية أبطلها الواحد
توحيد إيّاه توحيده * ونعت من ينعته لاحد

" ٣٥ "

إلى غير ذلك من المواضع.
ومنها ما قال الشيخ أبو بكر الكلاباذي البخاري ، في كتاب " التعرف " في بحث المعرفة : أجمعوا على أن الدليل على الله عزّ وجل هو الله وحده.
ثم نقل الثوري وابن عطاء والجنيد ، عن محمد بن واسع : ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه . وعن غيره : ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله.
وعن الجنيد : أنه العارف والمعروف ، ومعناه أنك جاهل به من حيث أنت ؛ وإنما عرفته من حيث هو هو.
ثم نقل في بحث الاتصال ، عن ابن عمر : كنا نتراءى الله في ذلك المكان ، يعني في الطواف على ما فسره ، هو بحث التجلي والاستتار.
ثم قال في بحث الفناء والبقاء : ومنهم من جعل هذه الأحوال كلها حالا واحدا - وإن اختلفت عباراتها ، فجعل الفناء بقاء والجمع تفرقة ، وكذلك الغيبة والشهود والشكر والصحو ، وذلك أن الفاني باق بما للحق ، فان عمّا له ، والثاني مجموع ؛ لأنه لا يشهد إلا الحق ، والمجموع مفارق ؛ لأنه لا يشهد إياه ولا الخلق ، وهو باق لدوامه مع الحق ، وهو جامع به ، وهو فان عما سواه ، مفارق لهم ، وهو غائب سكران لزوال التمييز عنه ، ومعنى زوال التمييز : هو ما قلناه بين الآلام والملاذ ، أو أن الأشياء تتوحد له ، فلا يشهد مخالفة ؛ إذ لا يصرفه الحق إلا في موافقاته ؛ وإنما يميز بين الشيئين وغيره ، فإذا صارت الأشياء شيئا واحدا سقط التمييز.
ثم قال في بحث التوحيد : ونصيبه من الحق وجود الحق ، وهو فيه ما سور فليس له متقدم ولا متأخر.
ثم قال في صفة العارف : سئل الحسن بن علي - رضي الله عنهما : متى يكون العارف شهد الحق ؟ قال : إذا بدأ الشاهد ، وفني الشواهد ، وذهب الحواس ، واضمحل الإخلاص . ومعنى فناء الشواهد : سقوط رؤية الخلق عنك بمعنى الضر والنفع والذم والمدح ، وذهاب الحواس هو معنى قوله : " فبي ينطق وبي يبصر . . . إلى آخره " ، إلى غير ذلك من المواضع.
ومنها ما قال الفاضل المحقق السيد شمس الدين السمرقندي ، في خاتمة شرح

" ٣٦ "

صحائفه : أحوال الناس منحصرة في ثلاثة أقسام : الاشتغال بالحق عن الغير ، والاشتغال بالحق مع الغير ، والاشتغال بالغير عن الحق.
ثم قال : والثاني عند أهل الطريقة والحقيقة شرك ، والثالث كفر ، والأول فيه السعادة الكلية والبهجة الحقيقية في الأخرى والأولى ؛ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقى لَا انْفِصامَ لَها [البقرة : 256].
ومنها ما قال الفاضل المحقق القاضي ناصر الدين البيضاوي ، في أنوار التنزيل ، في تفسير قوله تعالى : فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ [البقرة : 115] ، أي : فثم ذاته.
ثم قال : إن الله بإحاطته بالأشياء واسع عليم . وفي قوله تعالى : وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ [الرحمن : 27] ، ولو استقريت جهات الموجودات ، وتصفحت وجودها ؛ وجدتها بأسرها فانية في حد ذاتها إلا وجه الله ، أي : الوجه الذي يلي جهته.
وقال في شرح المصابيح ، في باب الذكر ، في قوله صلى الله عليه وسلم عن الله عزّ وجل : " لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل . . . إلى آخره " " 1. "
وإن العبد لا يزال يتقرب إلى الله تعالى بأنواع الطاعات وأصناف الرياضات ، ويترقى من مقام إلى آخر أعلى منه ؛ حتى يحبه الله سبحانه وتعالى ، فيجعله مستغرقا بملاحظة جناب قدسه ، بحيث ما لاحظ شيئا إلا لاحظ ربه ، فما التفت لفت ، وحابس ومحبوس ، وصانع ومصنوع ، فاعل ومفعول ؛ إلا رأى الله ، وهو آخر درجات السالكين ، وأول درجات الواصلين ، فيكون بهذا الاعتبار سمعه وبصره.
ثم قال في باب أسماء الله تعالى ، في شرح اسم الله : وكل ممكن فإنه لا وجود له ، بل وجوده من الجهة التي يلي الواجب تعالى ، وإليه أشار حيث قال : ألا كل شيء ما خلا الله باطل.
وفي شرح اسمه الخالق البارئ المصور : فيرقى من المخلوق إلى الخالق ، وينتقل من ملاحظة المصنوع إلى ملاحظة الصانع ؛ حتى يصير بحيث كلما نظر إلى شيء وجد الله عنده.

....

(1) تقدم تخريجه.

" ٣٧ "

وفي شرح اسمه الحفيظ : حظ العارف خصوصا أن يعرف باطنه عن ملاحظة الأغيار ، وظاهره عن موافقة الفجار .
وفي شرح اسمه الحق : وحظ العبد فيه أن يرى الله حقّا ، وما سواه باطلا في ذاته ، حقّا بإيجاده واختراعه .
وفي شرح اسمه النور : الظاهر لنفسه ، المظهر لغيره ، ولا شك في أن الوجود إذا قوبل بالعدم كان الظهور للوجود والخفاء للعدم ، ولما كان الباريء تعالى موجودا بذاته مبرّأ عن ظلمة العدم وإمكان طروّه ، وكان وجود سائر الأشياء فائضا عن وجوده ؛ صح إطلاق اسم النور عليه ، إلى غير ذلك من المواضع .
ومنها ما قال الفاضل المحقق شرف الدين الطيبي ، بعد نقله ما نقلناه عن الواحدي والبغوي عن " وهب " : وهذا لا يدل على لزوم الجسمية ، وكذلك القرب ، وذكر سائر ما نقلناه عن القاضي في شرح المشكاة ، في تلك المواضع .

وقال في أسماء الله تعالى وإحصاء الأخص له : أن يستغرق قلبه بالله تعالى ، ولا يلتفت إلى أحد سواه ، ولا يرجو ولا يخاف فيما يأتي يذر إلا إياه ؛ لأنه هو الحق الثابت وما عداه باطل ، قال الله تعالى :كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ [القصص : 88] .
وفي شرح اسمه البصير نقل عن سهل ، أنه قال منذ كذا سنة : إنما أخاطب الحق تعالى والناس يتوهمون إني أكلمهم ، وفي معناه أنشد :وظنّوني أخاطبهم قديما * وأنت بما أخاطبهم مراديهذه صفة الجمع التي أشار إليها القوم .

وفي شرح اسمه الواحد الأحد : وحظ العبد أن يغوص لجة التوحيد ، ويستغرق فيه ، حتى لا يرى من الأزل إلى الأبد غير الواحد الأحد ، إلى غير ذلك من المواضع .
ومنها ما قال الفاضل المحقق سراج الدين - صاحب كشف الكشاف - في ديباجته :
الحمد لله الذي أنار الأعيان بنور الوجود ، وجعلها مرائي صفاته ، واختار منها نوع الإنسان لجمعه سر الأكوان ، فكمل مجالي ذاته .

وفي قوله تعالى :فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ [البقرة : 115] ، أنه تمهيد في ذكر نفي الولد ؛ لأن من له الجهات كلها يتعالى عنها ، فيستحيل أن يماثله ذو جهة ، والولد من جنس الوالد

" ٣٨ "

لا محالة.
وفي قوله تعالى : أَ وَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ [فصلت : 53] فمن شهده ؛ شهد كل شيء.
ثم في قوله : وَالظَّاهِرُ وَالْباطِنُ [الحديد : 3] ، وهو الظاهر بوجوده ؛ لأن كل الموجودات بظهوره ظاهرة ، الباطن بكنهه ، إلى غير ذلك من المواضع.
فهؤلاء الاثني عشر أئمة أطبقوا على قبولها ، ووقع في كلام بعضهم النقل عن هؤلاء الكبار ، كالحسن بن علي ، وابن عباس ، وابن عمر ، وجعفر ، وأبي فارس ، ويوسف بن الحسين ، وعامر بن قيس ، الواسطي ، وأبي بكر الفارسي ، والنهرجوري ، وأبي عثمان الحيري ، والقاسم ، ومحمد بن واسع ، وابن عطاء ، ورويم ، والخراز ، والنصر آبادي ، وأبي على الدقاق بالتصريح ، وعن غيرهم بالتلويح.
ونقل الشيخ أبو طالب المكي والغزالي ،
عن ابن عباس : " لو فسرت هذه الآية اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ [الطلاق : 12] ؛ لرجمتموني " " 1. "
ونقل الغزالي منهاج العابدين عن الإمام زين العابدين:
إنّي لأكتم من علمي جواهره * كي لا يرى الحقّ ذو الجهل فيفتتنا
وقد تقدّم في هذا أبو حسن * إلى الحسين وأوصى قبله للمناء
يا ربّ جوهر علم لو أبوح به * لقيل أنت ممّن يعبد الوثنا
ولاستحلّ رجال جاهلون دمي * يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وقد روي البخاري ، عن أبي هريرة : " حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين من العلم ، فأما أحدهما فبثثته ، وأما الآخر لو بثثته لقطع مني هذا البلعوم " " 2. "
فتأمل هذه الجملة ترشد إن شاء الله تعالى.

....
(1)انظر : القوت . (1 / 352)
(2)رواه البخاري (1 / 56) ، وابن سعد في الطبقات. (2 / 362)

" ٣٩ "

الفصل الثاني في البراهين العقلية على وجود الواجب
اعلم أن جمهور العارفين اقتصروا على الأدلة الكشفية ، أي الضرورية الوجدانية ؛ لرفع الحجب الظلمانية ، وبالمجاهدة التي مقدمة الهداية في قوله عزّ وجل : وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا [العنكبوت : 69] ، وبالتقوى : وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ [البقرة : 282] ، وبكمال التوجه إلى الله تعالى ، ولم يرتبوا المقدمات النظرية ؛ لما أنها توقع أهلها في الحيرة المذمومة بإثارة الشبهات المظلمة ؛ إلا من عصمه الله بالقوة القدسية والملكات الملكية ، المؤيدة للقوة الحدسية ؛ إلا أن العامة لما بالغوا في الإنكار عليها ، وزعموا أن فيها القطع ببطلان جميع الأحكام - العقلية والحسية والفطرية الغريزية - عقيب المجاهدات الجزافية ؛ فمنشأها استحكام سوء المزاج في موضوعات القوة النفسانية ، وإحراق المواد الصالحة المثيرة للوساوس الخيالية ، واستيلاء المرّة السوداوية ، وغلبة الجنون والماليخوليا ، وكان ذلك موقعا لهم في الشرك الخفي ، وسببا لخوف سوء الخاتمة ، كما نقله الغزالي عن بعض العارفين ، ودل الحديث النبوي على أنهم أهل العزة بالله ؛ وجب إيراد تلك المقدمات ورفع ما يستدرجهم من الشبهات ؛ لعلهم يقفون عن الإنكار ، أو ينقلبون إلى الإبصار.
فنقول : هاهنا مقامان : أحدهما في تحقق الوجود المطلق ، والثاني وجوبه بالذات.
المقام الأول:
اعلم أن تحقق الوجود عن الأفكار أظهر من تحقق النور الحسي عند الإبصار ؛ لكن شدة ظهوره عكست فيه الأمر إلى ضده ، كما أن نور الشمس لما بلغ غاية الإشراق ؛ ظن بعض الخلائق أنه ليس وراء الألوان شيء وراءه ؛ لكن غروب الشمس ظل ضروريا بين محل الظل وموقع الضياء ، وليس كذلك الوجود الذي هو نور الأنوار ؛ لدوام حضوره مع الأشياء على نسق واحد ، فأنكر كثير من مهرة النظار تحققه في الخارج ، وزعموا أن ليس فيه إلا الماهيات ، وإنما هو من المعقولات الثانية والاعتبارات العقلية المحضة ، وكل ذلك لكون النهاية تشبه البداية ؛ لا متناع التحقق ورائها وامتناعه دونها ، والامتناعان يتحدان في تحققه ويختلفان في النسبة ، فلم يكن بد من كشف ما اشتبه عليهم.

" ٤٠ "

فنقول :لا شك أن لكل ماهية وجدت تحققا مطلقا ، فالتحقق إما عينه أو جزؤه ، فظاهر ؛ لأنه لا يكون مجرد أمر اعتباري ، وإما زائد ، فلا شك أن قوام التحقق المقيد ضرورة أن الضد وصف لا يقوم بذاته ، فأما أن يقوم بالتحقق المطلق أو المقيد والثاني بين البطلان ؛ فتعيّن الأول وما به قوام المحقق أولى بأن يكون محققا ، وإن كان القيد اعتباريا فالمتحقق هو المطلق ، وإن كان منع ثبوت التحقق للماهية ؛ كانت الخارجية عين الذهنية ؛ إذ الذهني أولى بأن يكون اعتباريا . على أن التحقق لو كان اعتباريا ؛ فالكل اعتباري ، حتى المعتبر على أن ثبوته مدرك بالضرورة ، فمنعه مكابرة . قيل لو ثبت لكل ماهية تحقق لكان لنسبته إليها تحقق ، وبينها نسبة محققة وتسلسل .

قلنا : إن لم تكن موجودة ، فظاهر وإن كانت ، فالنسبة الثانية عين حصوله لها .

قيل : إن ثبت لها فصفة لا تستقل ، وإلا تتأخر لثبوتها ، فلا يثبت لها ، ثم أن يكون كيفية يتقدم عليها محلها ويصير أعم منه ؛ على أنه حين إذ يقوم بها فيفتقر إليها .

قلنا : ما ليس بجوهر قد لا يكون عرضا ، والكيفية عرض ، فليس معنى القيام الافتقار ، فإن الصورة لا تفتقر إلى الهيولي .

قيل : تحقق الحادث المعدوم الآن ليس بحاصل ؛ وإلا تحقق حين لا تحقق له ، فإذا حصل يقال حصل تحققه بعد ما لم يكن ، فالتحقق من حيث هو غير حاصل .

قلنا : ليس بحاصلة ، وهي حاصلة لنفسه ، والإلزام سلب الشيء عن نفسه ، والحاصل بعد ما لم تكن مقارنته .

قيل : تحقق الماهية ثابتة ، فلو ثبت المطلق تعدد في ما وجد ، وفيه تحصيل الحاصل .

قلنا : إن أريد بتحقق الماهية امتيازها ؛ فظاهر أن التحقق واحد ، وإن أريد موجوداتها ؛ فهي للماهية بالوجود ، وله بنفسه ؛ على أن التكرار إنما هو بالنسبة إلى أمر واحد ، وهنا أمران .

قيل : يصدق على الاعتبارين ، ويمتنع كونها جزئيات جزئيات الحقيقي .

قلنا : إذا كان في الخارج والصادق عليهما وهمي .

قيل : لو كان حقيقيّا تكثر الواحد ؛ لأن تحقق الشيء في نفسه غير تحققه في مكانه أو زمانه أو حاله.

" ٤١ "

قلنا : ممنوع ، وإنما تكثر الإضافات .
قيل : لو تعين بنفسه انحصر في الواحد والكثرة مشاهدة ما هو كلي ، لا يفيد ضمّه جزئية الماهية الكلية ، فيتحقق في الخارج ، فهو كسائر الكليات الاعتبارية ، فلا بدّ لتحققها من انضمام التعين أو ملزومها إليها ، فهو الوجود العيني لها ، والتعين اعتباري ؛ لأنه انضمام المشخص وهو ذهني ؛ إذ لو كان خارجيّا لم يضم إلى الماهية الذهنية الكلية في الخارج ، وكذا ملزومه ؛ لأن الاعتباري لا يلزم الحقيقي ، وإلا امتنع تحققه بدون اعتباره ، والحقيقي متحقق بدون المعتبر .
قلنا : متعين بنفسه ، والتكثر إنما هو للماهيات وتعينها ؛ إما بنفسها بشرط اتصافها بالوجود ، أو بأسباب خارجية ، وإن لم يتعين بنفسه ؛ فيجوز أن يكون العيني لها طبيعة متعينة ، أو من حيث هي من الكلي والجزئي ، لا نفس التعين ولا ملزومه .
المقام الثاني :
فيه طرق : الطريق الأول : إن الوجود المشترك بالمعنى بين كل موجود بالذات لا يقبل العدم ، فمطلقه المحيط واجب .
أما الاشتراك فيه فبديهي ، ولو عند تصوره بالوجه أو بالفكر ؛ لكن لغاية وضوحه اشتبه أمره ، فجعل عين الماهيات ، فتنبه بأنه يبقى اعتقاد الوجود مع زوال اعتقاد الخصوصيات .
قيل : يزول اعتقاد وجود خصوصية بوجود أخرى ، فأين يبقى المشترك بينهما ؟
قلنا : نحن نجد أن متعلق اعتقاد الباقي هو معنى الوجود - وإن لم يوضع له لفظ قط .
قيل : لا يزول اعتقاد وجود الشيء لو اعتقد أنه نفس الوجود ، ثم أنه جوهر ، ثم أنه عرض فلا ، فللوجود وجود ويتسلسل .
قلنا : الوجود عينه في الحقيقة ، غيره بالاعتبار ، وينقطع التسلسل بقطعه ، وكونه زائدا في صورة ، لا يستلزم زيادته في أخرى .
قيل : فيشترك بين نفسه وغيره .
قلنا : يلغي المغايرة الاعتبارية ، وأيضا أن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن ، والمورد مشترك . قيل : الاشتراك لفظي ، وجاز العالم إما ممكن أو واجب ، والمورد نفسه الماهية.

" ٤٢ "

قلنا :قسمته عقلية لا تتوقف على وضع تعليليه معا ، بأن وجوده إن حصل من ذاته فواجب ، أو من غيره فممكن ، ومنع التعليل بتقدير عينية الوجود ؛ لامتناع أن يقال الهوية الخاصة إن اقتضت نفسها لذاتها فواجبة ، وإلا فممكنة ؛ إذ لا معنى له مكابرة لصحته بالضرورة ، والماهية المطلقة ، إنما تنقسم بانضمام مقسم ، فإن ضم إليها الوجود فلا بدّ من بقائه مع قسيمها ، وهو استمرار الوجود ، فاشتراكه يستلزم الوجود ، ولا ينقصان بالماهية والشخص لاشتراك مطلقيهما ، وأيضا بأن الشيء ينحصر في الموجود والمعدوم ، والعدم عام ، فكذا مقابله ، وإلا انحصر بين عام وخاص .
قيل : رفع هوية خاصة والحصر بينه وبين ثبوتها . قلنا : يفهم الجمهور العموم ، لا يقال : إن وجد الرفع العام في سائر الهويات اجتمع فيه النقيضان ؛ وإلا امتنع صدق رفع شيء غير تلك الهوية ؛ لأنا نقول : هو ، وإن كان علما بحسب الهويات ؛ لكن لا تتحقق له من حيث هو ، بل بشيء من الإضافات ، وعورضت هذه الشبهات بأدلة عينية وجود للماهيات ، فمنها إن زاد فالماهيات من حيث هي معدومة ، فيلزم اتصاف الموجود بالمعدوم .
قلنا : من حيث هي لا تتصف بهما ، بل ينضمان إليها انضمام السواد والبياض بالجسم ، ومنها أن الصفة الثبوتية للشيء فرع ثبوته في نفسه بالضرورة ، فيكون لها قبل وجودها وجود ، فيتقدم على نفسه ويتسلسل .
قلنا : الضرورة في صفة وجودية هي غير الوجود ، ومنها لو زاد لكان وجودا .
قلنا : ثبوت الشيء لنفسه ليس أمرا زائدا عليه ، وأما امتناع العدم على الوجود ، هو أيضا بديهي ؛ لكن لما ذكر نبه عليه بأن قبوله العدم إما لعروضه له فيلزم اتصاف أحد النقيضين بالآخر ، أو لا فيلزم انقلاب طبيعة إلى طبيعة أخرى ، وبطلانها ضروري .
قيل : المراد إمكان انتفائه . قلنا : امتنع إمكان كون الانتفاء ؛ لامتناع كون المحال ممكنا . قيل : لا يمتنع اتصاف أحد النقيضين بالآخر ؛ وإنما الممتنع حمل أحدهما على الآخر ، بل خارجا عنه قابلا له ولما يقابله ، فامتناع ثبوته لنفسه مع امتناع قبولها له ولمّا يقابلها ؛ أظهر وأجل ، فإنه إذا امتنع مثلا حمل الأسود على ذات الأسود القابلة للسواد ، فامتناع ثبوته لنفس الأسود أولى ؛ على أن منع استحالة اتصاف أحد النقيضين بالآخر مكابرة.

" ٤٣ "

قيل : الاشتراك يستلزم العموم المنافي للوجود لا متناعه في الخارج ، ويستلزم الأفراد المنافية للتوحيد .
قلنا : ما يقال عليه ليس من الأفراد ، بل الكل واحد واجب بالذات كثير بصفات ممكنة زائدة على الذات ، فاشتراكه باعتبار إضافته إلى الماهيات ، وتعدده باعتبار ظهوره فيها ، فليس عاما لتحققه ضرورة تحقق الكل به ، ولا خاصّا بقيد اعتباري كالتجرد عن الماهية ؛ وإلا قبل العدم عند عدم اعتباره ، ولا يقيد وجودي ؛ لأنه إن كان كالصورة تركب الواجب ، أو كالفرض فلا يكون لازما لنفس طبيعته ؛ لامتناع تقيد الشيء به كنفسه لوجوده ؛ حيث يوجد الشيء فهو عام فيعم القيد أيضا ، فيكون مقارنا ، فيستند إلى مباين ؛ إذ لو استند إلى لازم لزم القيد ، فيكون مفارقا ، ولزم التسلسل في الأمور المترتبة بين حاصرين الذات والقيد ، والقيد المحض .
قيل : إنما لا يقبل المطلق العدم لو كان ذات المقيد ، وذلك باطل لصحة حمل المطلق عليه ، مع امتناع حمل أحد الذاتين على الأخرى ، فالحقيقة الواجبة طبيعة خاصة ملزومة للمطلق .
قلنا : هي غير معقولة ؛ لأنها إن كانت ذات أفراد ذهنية ، فلو وجد منها فرد وامتنعت الباقية وكلها ممكنة ؛ فوجوب البعض وامتناع البواقي بالغير ؛ إذ ما بالذات لا يزال بالغير ، وإن لم تكن ذات إفراد ، فإن كانت مغايرة لحقيقة الوجود المطلق ، فلا تكون موجودة وإلا تركب مع الوجود ، فهي إما في ماهية حقيقة ، فيلزم قيام الوجود الواجب بها ، وهي غيره فتحتاج إلى الغير وتكون فاعلة له ، وإلا كان وجود الواجب من غيره .
وقال أيضا : وعلة لوجوده فيتقدم عليه بالوجود ، على أنه لو جاز تأثيرها في تحققها ، جاز في تحقق العالم بلا وجود ، بأن تكون قبل الوجود علة حلولها في العقل الأول ثم لوجوده ، وكذا لما تحته من غير أن يحصل لها وجود فيسند إثبات وجود الصانع الواجب تعالى ، وجاز أيضا أن يكون ماهية كل شيء علة لوجوده من غير أن يؤثر فيه الواجب تعالى ؛ أما إذا كانت بسيطة فلأن ماهيته تعالى لما كانت بسيطة اقتضت وجودها ؛ فكذلك كل بسيط ، وأما إذا كانت مركبة ؛ فلأن ماهية الجزء والصورة والهيئة الاجتماعية يجوز كونها علة الاجتماع ، فيحصل ماهية المجموع ، وهي علة لوجود نفسها أو لوجود الأجزاء ،

" ٤٤ "

وهي بشرط الإجماع فتصير علة لوجود نفسها أو لوجود الأجزاء ، وانعدام الحوادث ؛ لانعدام الشرائط والأمور المعدة التي يقتضي وجودها ، فتسقط أدلة وجود الواجب ؛ إما بشيء من الأمور العقلية التي لا تقبل الوجود ، فيلزم مع احتياج الواجب إلى الأمر العقلي ، وكونه قابلا وفاعلا وعلة للوجود - لا بشرط الوجود - أن يكون مبدأ الوجود العيني أمرا عقليّا يمتنع تحققه في الخارج ؛ فأنى يكون واجبا ملزوما للوجود ، وإذا لم تكن الطبيعة الملزومة مغايرة لحقيقة الوجود المطلق ؛ لزم امتناع استلزام الوجودات الممكنة للحقيقة المطلقة ، امتناع استلزامها للواجبة ، أو وجوب استلزام الوجودات الخاصة للمطلقة ، مع امتناع استلزام حقائق الممكنات للواجبة .

قيل : البطلان ممنوع ، فإنه عين المذهب .

قلنا : بين الاستحالة لامتناع اجتماع المتماثلين ، وكون أحدهما حالا في الآخر ، ومخصوصا باللازمية ، من غير أن يكون هناك فارق ، والفرض ألا مغايرة ، والمذهب أن لا تحقق للممكنات ، بل المتحقق واحد مع صفات زائدة .

قيل : ملكك تشكيل حقيقة غير مشكك ، فاستلزام الممكنات للمطلق بحقيقة غير حقيقة الواجب ، مع اشتراكهما في هذا العارض .

قلنا : وجود المختلفات غير قابل للعدم ، لما مرّ ، فلو وجد آخر تعدد الواجب ، والقائل بالتشكيك ينكره بالكلية ، والاستدلال على التشكيك - بإثبات الأولوية والأقدمية والأكملية والأشرفية - مبني على ثبوت الطبيعة الملزومة ، فإنما هي من لواحق الوجود بالقياس إلى الماهيات بقلة الوسائط وكثرتها مثلا ، على أن لنا في إبطال الطبيعة الملزومية أنها مغايرة لمفهوم كل تعيين ؛ لافتقاره إلى موضوع ، وهو ينافي الوجوب الذاتي ، فيكون أفراد ممكنه ضرورة أنها كلية بحسب العقل ، فلو وجد منها فرد وامتنعت البواقي ؛ كان بالغير ، فإن امتنعت الملازمة بكونها مطلقة أو مفروضة له ؛ لزم المطلوب لو لم يتوقف على الموضوع .

قيل : المغايرة ممنوعة أن يوجد تعيّن لا يستدعي تحقق موضوع ، بل يكون نفس الطبيعة وإطلاق التعين عليه ، وعلى غيره بالتشكيك أو الاشتراك اللفظي . أجيب بأنه بيّن في الحكمة أن مفهومه واحد ، لا يختلف إلا بالإضافات إلى الموضوعات ، فلا بدّ له من

" ٤٥ "

الموضوع .
قيل : صحة هذا الدليل يمنع كون الواجب نفس المطلق ؛ لأنه إن كان ذا أفراد عقلية ، وقد استحال وجود الجمع ، وأن يوجد فرد ، فوجود بعضها وامتناع الآخر إنما هو بالغير وإلا ، فإن غايرت الوجودات الخاصة فحمله على المطلق ، وعليها بالاشتراك اللفظي ، وهي خلاف المتيقن المتعين ؛ وإلا اتصفت الممكنات بالوجوب الذاتي .
قلنا : هي بالحقيقة نفي للوجوب الواجب ، وإنما يتصف بالإمكان ماهياتها ، فليس المطلق مغايرا للواجب ؛ وإلا لم يكن قائما بنفسه ممتازا بها بل بالوجوب .
قيل : نعم بالضرورة إنها من أفراد المطلق كالواجب .
قلنا : لا تسمع دعوى الضرورة في محل النزاع ؛ على أنه إن أريد بالممكن معروض شيء من التعينات والصفات - من غير اعتبارها معه - فهو الواجب ، أو شيء منها من غير اعتباره ، فليس من أفراد المطلق بالواجب ؛ لأن ما لم يوجد بنفسه أو المجموع فلا يمكن وجوده ، فليس من أفراد ما وجد ؛ لأن ما يتألف من الوجود الواجب بنفسه أو المجموع ؛ فلا يمكن وجوده بالذات ، والموجود بالعرض لا يتحقق بالذات ؛ لامتناع تحقق جزئه بالذات ، فيمتنع تحقق المتقوم به بالذات ، فامتنع الأفراد الذهنية التي وجودها بالذات ، فيمتنع كونه من أفراد الموجود بالذات ، أو أريد المعروض من حيث هو كذلك ، فالكل موجود ؛ واحد بالذات كثير بحسب الصفات ، ممكنة زائدة على الذات ، ضرورة على أن لا ذات إلا للوجود الواحد بالذات ، فليس للمطلق أفراد ذهنية يختلف بالوجوب والإمكان والامتناع .
قيل : الممتنع في الخارج وجوده الذهني من أفراد المطلق كالواجب ، فله أفراد متنافية فيه بالضرورة .
قلنا : الذهني هو العيني بالحقيقة ، ومغايرته بالاعتبار ، فيجب بالذات ويمتنع بالإضافة إلى ماهية الممتنع ؛ فإن المعاني العقلية إنما يعرض الوجود العيني في بعض مراتبه .
قيل : إنما يحصل في القول المعقول الدالة ، فكيف يكون وجودها عين الخارجي ؟
قلنا : الاختصاص بالمعقول إنما هي للموجودية العارضية للمعاني الموجودة ، وكلامنا في الموجود بالذات حمل للمعاني ؛ على أنه إن أريد معروض هذه الاعتبارات من

" ٤٦ "

غير اعتبارها معه ، فهو الواجب بالذات أو العارض ، فليس عن أفراده أو المجموع ، فلا يجب بالذات ، فما يمتنع في الخارج ليس من أفراد المطلق ، وما يمكن راجع إلى نفسه .
قيل : لو أبين بعين المطلق بالوجوب الذاتي تقيد به .
قلنا : أمر عقلي لا يخرجه عن الإطلاق الحقيقي .
قيل : مر أنه لا يتقيد بالعدمي أيضا .
قلنا : الكلام فيما يجب ثبوته له من حيث إطلاق المنافي للقيود كلها ، ومنها فيما يجب التعقل ، فتأمل على أنا نبطل الطبيعة الملزومة أيضا ، بأن حقيقتها إنما يجب لذاتها أو لزمها الوجود لذاتها ، لكن فيه نفس الوجود من البسائط لا يلزمه الوجود بالذات لكونه خارجا فيمكن تعقله بدونه ، فنسبة الوجود والعدم مع قطع النظر عن الغير إليه على السوية ، فيكون ممكنا لذاته ، فلا يلزمه الوجود لذاته .
الطريق الثاني : لو لم يكن الوجود واجبا لذاته ؛ لكان إما ممكنا ويفتقر تحققه إلى علة تتقدمه بالوجود ، على أنه يكون وجود الواجب ممكنا ، وإلا منقسما إليها ، وموارد القسمة لا تتحقق في الخارج إلا بأقسامه ؛ لكن أقسام الوجود لا تتحقق أصلا إلا به فيدور .
الطريق الثالث : طبيعة الوجود حاصل للواجب ، فإن كانت غيره لافتقر وجود الواجب إلى الغير ، وإلا فإن كانت مطلقة كان المطلق واجبا ، وإن كانت خاصة كان معها المطلق ، فإن وجب فذاك ، وإلا افتقر الخاص بافتقاره إلى علة ، ولو وجب فشرطه لم يجب بذاته ، فلم يجب الخاص أيضا لتقومه مما لم يجب لذاته .
الطريق الرابع : الوجود لا حقيقة له زائدا على نفسه ، وإلا تصورت دونه وبطلانه بالضرورة ، فهو واجب ، وإلا أمكن تجرده .
قيل : ينتفي بإبقائها .
قلنا : ارتفاع الحقائق يستلزم قبلها ، على أنه يستلزم جواز ارتفاع حقيقة الواجب .
الطريق الخامس : كل شيء يحتاج في تحققه إلى الوجود ، فلو احتاج إلى وجوده المحتاج إلى الواجب والمطلق ؛ لا يتقيد بالاحتياج وعدمه ، بل يحتاج إلى الإفراد لكونه كليّا .
قلنا : الاحتياج إلى الخاص احتاج إلى المطلق ، وعدم التقيد إنما يتأتى لو انقسم ويمنع كونها كليّا ، واحتياج كل كلي إلى الأفراد بل الطبائع الممكنة إنما احتياجها في

" ٤٧ "

ظهورها في الشهادة إلى المشخصات ، وفي المعاني إلى المنوعات لا في تحققها في نفسها .
الطريق السادس : لو لم يجب المطلق لوجب الخاص ، فإن غاير المطلق ؛ كان قول الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي ، وهو خلاف الضروري ، وإلا تعدد الواجب ؛ لأن المطلق يكون ذا أفراد وهو عين الواجب ، فيجب إفراده على أنه يكون علية الأشياء بلا مناسبة ، وهي تابعة عن الجمهور وبالاستقراء ، ومدركا لكلي لا كلي فوقه ، مع كونه من شعبه التي لا يحيط بها ، وكون المتأخر علة للمتقدم طبعا ، وكونه مندرجا تحت جميع الأمور العامة .
الطريق السابع : إنا نعلم بالضرورة ، أن الوجود المشترك فيه الموجودات وجود واحد عيني طبيعية عين تلك الموجودات ذهنا وخارجا ، وإنما تعددت واختلفت بالإضافات والاعتبارات المخصصة لا غير ، فالأولى أن يجعل المطلق هو الحقيقي وتعيّناته معان عقلية مأخوذة بالإضافات والاعتبارات ، فالحق محض الوجود ، بحيث لا يمازجه غيره ، ولا تركيب فيه ، ولا كثرة ، ولا نعت ولا رسم ، فافهم والله المنعم .
* * *

الفصل الثالث في رفع الشبهات

وفيه اعتراضات :
الأولى : إن تعين بنفسه امتنع حلول الصفات المنافية فيه ، ضرورة امتناع اتصاف الواحد بالشخص بالمتنافية ؛ وإلا كان تعينه بهذه الصفات لاستحالة أن يكون بالغير ، فيتعدد الواجب بالأفراد المتعينة من تلك الصفات . قلنا بنفسه ، وجاز أن يستلزم بالذات شيئا ومعه آخر .
الثانية : إن لم يستقل المطلق بالقوام لم يجب بالذات ، وإن استقل ؛ فإن أوجب حلول شيء منافيه ، يوجد أبدا ضد ما وجد ، وإما أن يستلزم ما ينافيه ، فيجتمعان في كل ما وجد .
قلنا : مستقل لا يمنع في مرتبته منافي ما وجد ، وألا يستلزمه إلا في أخرى.

" ٤٨ "

الثالثة :المطلق قابل للمتقابل ، فيحتاج إلى معدات خارجية عنه ؛ إذ لو استفاد استعداد القبول لها من نفسه ، لزم الاختلاف الذاتي في حقيقته . قلنا : يجوز أن يستعد بنفسه لشيء وبواسطة لآخر فلا يلزم الاختلاف ، على أن المعدات صفات خارجة عنه .
الرابعة : لو وجب لاتحد ، وهو محل الصفات ، فيكون البسيط قابلا لشيء وفاعلا له معا ، وقد أبطل في الحكمة .
قلنا : إنما يمتنع من جهة واحدة ، ولا يقدح تعددها في بساطته إذا كانت إحداهما عدمية ، كالتعين الذي هو إضافي مع كون المقبول عدميا أيضا ، فيجوز أن يقبل بتعينه ويفعل بحقيقته أو بالعكس ، على أن العدمي يجوز أن يفعل ويقبل من جهة واحدة ، كاقتضاء وصف شيء للاتصاف بكونه وصفا له وقبوله إياه .
الخامسة : لو كان الواجب المطلق كان علة للأشياء ؛ لكن الواحد من حيث هو كذلك لا يوجب الشيء وما ينافيه ، فلا بدّ لكل شيء من علة أخرى ، فيتوارد العلل على المعلول الشخصي ، بخلاف ما لو كان الخاص إذ يجوز أن يتقيد بوصف يوجب شيئا ومعه آخر .
قلنا : يجوز أن يعرضه أحوال لا يتقيد بها ، ويكون مع حال علة لشيء ومع أخرى لأخرى .
السادسة : لو وجب المطلق كان واحدا ، ولا شك أنه مشترك بين الحوادث ، فهو إمّا عينها أو متصف بها أو صفة لها ، والكل ظاهر الاستحالة .
قلنا : اشتراكه بينها ظهور في ماهيتها من غير اتصاله بها وانفصاله عنها ؛ لأنها معدومة في ذواتها ، تنورت به واتصفت بنسب عقلية بينها وبينه ، والممتنع اتصافه بالحوادث الموجودة النسب أمور عدمية - سيّما إذا كان أحد طرفيها عدميا ، فهو محض الوجود لا يمازجه سواه ولا كثرة فيه بوجه من الوجوه ، بل هي في هيأة تنورت به ، فهو الكل من حيث أن الكل لا شيء بدونه وليس كمثله شيء وهو السميع البصير .
السابعة : إنه من عوارض الواجب ، فلا يكون نفسه لوجوه :
الأول : لو لم يزد فإما داخل فيرتكب الواجب ، وإما عين ؛ فإما أن لا يشترك وقد أبطل ، أو يشترك فتجرده صفة عارضة ، فعلتها إما ذات الوجود ، فالممكن مقارن أو غيرها ، فيحتاج إلى منفصل ، وأيضا

" ٤٩ "

إن اقتضى التجرد انتقض بالممكن ، أو لا تجرد خالف الغرض ، أو لم يقتض شيئا ، فكل علة منفصلة . لا يقال التجرد عدمي فيكون عدم العلة ؛ لأنا نقول : عدم مضاف فيحتاج إلى عدم علة المقارنة ، وهي غير الواجب فيحتاج إلى الغير .

قلنا : اشتراكه بمعنى تعلق الصفات المتعددة به واعتبارها معه بحيث تظهره في الأجناس والأنواع والأشخاص ، ولا تعدد فيه فلا اشتراك في ذاته ، وأيضا علة تجرد الذات بشرط عدم اتصافه لها ، على أنا نختار أنه لا يقتضي شيئا ؛ لكن باطنيته يقتضي التجرد وظاهريته التعلق ، فلا يحتاج إلى الغير ؛ لأنه عين الظاهر والباطن ، ولا نسلم التجرد العدمي يحتاج إلى عدم العلة ؛ لأن الاحتياج إلى عدم العلة أمر ثبوتي ، فلا يثبت بما لا ثبوت له ، فإن سلم فالعدم المضاف من الوجود ، فلا تغاير نفس الوجود حتى يحتاج إلى غير ، على أن المحتاج حينئذ يكون نفس التجرد لا الذات المجردة .

الثاني : لو كان المطلق هو مبدأ للممكنات ، فالمبدأ إما الوجود ، فكل موجود مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله لمشاركة الكل في الوجود ، أو مع التجرد ، فالعدم من مبدأ الوجود ، فينسد باب إثبات الصانع ؛ لجواز أن يكون المؤثر وجود ممكن أو المجموع منه ومن العدمي ، لا يقال التجرد شرط التأثير ؛ لأنا نقول : فكل وجود مبدأ للكل - وإن تخلف عنه الأثر لفقد شرطه .

قلنا : نختار الأول مع أن الوجود واحد ، فلا يكون الكل مبدأ للكل حتى لنفسه وعلله ، وعلته أن التجرد شرط والمحظور إنما يلزم لو أثر ؛ لكن وجود الشرط في الممكنات محال ، فجاز أن يستلزم فرض وقوعه محال الآخر .

الثالث : الوجوب نسبة تقتضي طرفين . قلنا : يكفي التغاير الاعتباري كمن يعلم نفسه .

الرابع : الوجود طبيعة نوعية ، فلا تختلف لوازمه .

قلنا : مبني على التعدد ، ويجوز باعتبار صفات أخرى معها ، هاهنا شبهات آخر تأتي كلها في مواضعها إن شاء الله تعالى ، والآن أوان الشروع في المقاصد والله الموفق والمعين على الشدائد .

* * *

" ٥٠ "

أوان الشروع في المقاصد

قال الشيخ رضي الله عنه وأرضاه : [الحمد لله الذي أبان سبحانه وتعالى بمستقرات الهمم مراتب علم اليقين وعدمه وعينه وحقه ودرجاته .]

قوله : " الحمد لله " : الحمد تعظيم الذات بما فيها من محاسن صفات ، والله علم لذات الواجب من حيث يرتبط وجود العالم بها ، وعلم الذات المطلقة هو الهاء ، لأنها كناية عن الغائب ، فلها شكل الإحاطة في الخط العربي ، وابتدائها من وسط الصدر ، فتمر على جميع المخارج من جميع الجهات ، فتحيط بخواص سائر الحروف إحاطة غيب الذات بمراتب التعينات ، لكن لا رسم لها من حيث الإطلاق لتنزهها عن كل حكم وتجردها عن كل اسم ورسم ، بل من حيث النسبة الإطلاقية ، وإنما استحق لفظة الله للموصوفية ؛ لأن لها أحدية جمع جميع الصفات الألوهية من الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر ، بخلاف سائر الأسماء ؛ لأنها لا تدل إلا على مفهوم مخصوص .

والهمزة فيه إشارة إلى التعين الأول ، والألف الخفيفة المختفية إلى اختفاء النفس المتعينة به ، واللام الأولى للملك ، والثانية للملكوت . والإدغام إلى إدراج الملكوت الباطن في الملك الظاهر ، وانفصال الألف عنها إلى انقطاع المناسبة بين المطلق والمتقيد من حيث الإطلاق والتقيد من حيث ، والألف الظاهرة بعدهما لفظا لا خطا إلى دون المتجلي في نفسها ، وإحاطتها على جميع الأعيان النفسية حتى ارتبط الإله بالمألوه ، والهاء إلى الغيب الذاتي ، والحركات الإعرابية إلى النعوت والأحكام ، ولام التعريف في " الحمد " للاستغراق ، وفي " لله " للاختصاص ، فيخص جميع أقسامه ، وهي أربعة : حمد الحق نفسه بتعظيم الذات بكمال إطلاقه على النسب والتعينات ، وتعظيم تعينه الأول بأنه متبع الكمالات ، وتعظيمه بإحاطة علمه بجميع المعلومات ، وحقائقه المؤثرة الوجوبية ، ووجود الظاهر بانبساطه على الكائنات .

وحمد الحق للخلق بأنهم ملابس نوره ، وحمد الخلق بامتيازه بالوجوب الذاتي ، فمنه حمد عالم المعاني أي الأعيان الثابتة بأنها شؤونه المعنوية وتعينات الأسماء الإلهية ، وحمد عالم الأرواح بالتنزيه والوحدة والنّورية ، وحمد عالم المثال بأنها أجساد التجليات وقوالب الأرواح والمعاني ، وحمد عالم الأجسام من حيث حقائقها ومعانيها وبجلالتها الروحانية ، وحمد عالم الإنسان بتنزيههم عن النقائص ونعته بما هو عليه من الكمالات على الوجه

" ٥١ "

الأكمل ، وحمد الخلق تعظيم المثني عليه لفضائل خصيصة به ، وهو مشرب لكمال حمد الحق نفسه من حيث أنه باعتبار الوجود الظاهر بالكل وفي الكل عين الكل ، والحمد المحيط بهذه المحامد والمسمى حمد الحمد ، وهو القائم بالحق ، والإنسان الكامل يعظم الحق ؛ إما بأحدية جمع جميع المعاني من حيث ظهور هذا الإنسان الكائن الكامل بالصورة الإلهية ، وإما بحسب تفصيله ؛ فإن كان حقيقة من حقائقه - أعني الروح ، والقلب ، والنفس ، والجسم ، وسائر النعوت والأحكام منه - تعرف الحق من حيث الاسم الذي يستند إليه بلسان الذات والمرتبة والاستعداد وأحدية الجمع بما لا يتناهى من المحامد منه .

[الذي أبان سبحانه وتعالى بمستقرات الهمم مراتب علم اليقين وعدمه وعينه وحقه ودرجاته] .
شرحه : (أبان) جعل الشيء ضروريا ، وهذا يتوقف على المقدمة ، هي أن الطالبين لحقائق الأشياء أربع طوائف : حكماء إشراقيون يطلبونها على سبيل الكشف والعيان ، لا على قاعدة الإسلام ، ومشائيون يطلبونها بالحدّ والبرهان كذلك ، ومتكلمون يطلبونها بهما على قاعدة الإسلام ، وصوفية يطلبونها بالكشف والعيان كذلك . والمراد بالكشف حصول العقيدة الجازمة بتجريد النفس عن العلائق الجسدانية والصفات الذميمة ، والتوجه إلى الله تعالى بالكلية وبقاعدة الإسلام موافقة الكتب السماوية والأخبار النبوية من غير تحمل تأويل لها بلا ضرورة .

قيل : يحتاج إلى معونة النظر ؛ ليتميز الحاصل بالإلهام عن إلقاء الشيطان وحديث النفس على أنه غير مقدور للبشر ، والتصفية تتوقف على مجاهدات قلّما يفيء بها المزاج والطمأنينة ؛ إنما هي بالنظر إذا لم يصر الحاصل عند التصفية ضروريا ؛ لأنه حصل بحال يلزم من زواله زوال شيء من المعلوم ، فهو مرتب عليه ؛ إذ لا معنى للنظري غير ذلك ، وإن لم يلزم فلا عبرة به كالتقليد به ، مع أنها توجد للمبطلين فلا بدّ من فارق .

قلنا : التمييز بموافقة الكتاب والسنة وإجماع الأمة ، وبهذا خرج ما يوجد للمبطلين . والإلهام - وإن كان غير مقدور - لكنه حاصل بوعده تعالى :وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا[العنكبوت : 69] ، والتصفية لا تخلّ بالمزاج لو كانت على قاعدة المحققين ، بل تزيد اعتدالا ، على أنه يحتاج إليها في النظر أيضا لرفع الشكوك والشبهات

" ٥٢ "

التي فيه ، والعبرة إنما هي بالحاصل للضروري - وإن كان نظريا قبله ، ولا ينازع في صيرورة النظري ضروريا من يعتد به ، على أن معونة النظر لا تضرنا فكيف بالإلهام ، وقد وعد عز وجل على المجاهدة فيه وما يترتب عليه بوعده عز وجل ، كيف يكون باطلا ؟
وقد قال الله تعالى : يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً [الأنفال : 29].
قالوا : نورا يفرق به بين الحق والباطل ، وهو المشار إليه بقوله عزّ وجلّ : أَ فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ فَهُوَ عَلى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ [الزمر : 22].
وقال الله تعالى : إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ [الحجر : 75].
وقال الله تعالى : قَدْ بَيَّنَّا الْآياتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ [الجاثية : 4].
وقال الله تعالى : وَما خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ [يونس : 6].
وقال : هذا بَيانٌ لِلنَّاسِ وَهُدىً وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ [آل عمران: 138]، وقال الله تعالى : وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ [الطلاق : 2 ، 3.]
قالوا : يجعل له مخرجا من الشبه والإشكالات ، وعلمه علما من غير تعلم ، ويفطنه من غير تجربة . وقال صلى الله عليه وسلم : " من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ، ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب دخول الجنة ، ومن لم يعمل بما علم نسّاه ما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار " " 1. "
وقال : " إن من أمتي محدثين ومكلمين وإن عمر منهم " " 2. "
وقال صلى الله عليه وسلم : " اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله " " 3. "
وما يدل على اعتبار النظر لا ينافيه ، فإن كلا الطريقين حسن عند المحققين ؛ لكن

....
(1)رواه أبو نعيم في الحلية (10 / 15) ، وذكره ابن كثير في التفسير (4 / 529) بأوله فقط .
(2)ذكره القرطبي في التفسير . (174 / 13)
(3)رواه الترمذي (5 / 298) ، والبخاري في التاريخ الكبير. (354 / 7)

" ٥٣ "

من اعتقد أنه لا اعتبار بالتزكية والتجلية والتصفية في طريق التعليم والنظر ؛ ارتكب متن الهوى والهوس ، واستولت عليه الرذائل ، وحرمت عليه الفضائل ، واستقل بقراءة كتب مقلدي الفلاسفة وزبر المتكلمين من أصحاب الجدل والمنازعة ، وضيع عمره في الخيالات الفاسدة والأوهام الباطلة عند تلاطم الشكوك والشبهات المغرقة ، فاضمحل نور قلبه وعميت بصيرته بتراكم كدورات المظلمة والعقائد الفاسدة ، فازداد فيه الجهل والتردد ، وحصل له البهت والتحير ، ولا يدرى أين يذهب فلحق به من الحق الغضب .
قوله : (أبان . . . الهمم) : والهمة من هم إذا اندفع في القصد واختلفوا في معناها .
قال صاحب المنازل : " ما تملك الانبعاث للمقصود صرفا لا يتمالك صاحبها " ، ولا يلتفت عنها ، أي لا يقدر صاحبها ولا يستطيع أن يصبر عنه عن الليث والمهل والصبر عنه ؛ (لانقهاره) تحت سلطان الهمة ولا يمكنه الالتفات عن مقتضاها .
وقال الشيخ المحقق محيي الدين رضي الله عنه في اصطلاحاته : إن الخاطر إذا تحقّق في النفس سموّه إرادة ، فإذا تردّد في الثالثة سموه همة ، وفي الرابعة سموه عزما .
وعند التوجّه إلى الفعل إن كان خاطر الفعل ، سموه قصدا ومع الشروع في الفعل ، سموه سعيا .
وقيل : الباعث النفساني في الطلب للكمال ، فمنهم من يهمّ بالمهمّات الدنياوية ، ومنهم من همته الكمالات الأخروية ، ومنهم من يتعلق هممهم بالله ، وفي الله وفيما عند الله والتفاضل بينهم ؛ إنما هو بحسب الحظوظ من الله بمقتضى علو متعلقات هممهم من الكف والشهود والمراتب كالنبوة والولاية والخلافة .
قيل : هم مجموع في حضرة اسم إلهي يقتضي الأثر المراد بحيث لا يتردد منها إلى غيرها ، فيؤثر ذلك الاسم فيما يراد بشرط جمع الهمم " 1 . "
والأول هنا أوفق لكن له أقسام : في البدايات عقد الهمة بالطاعة والوفاء بعهد التوبة ، وفي الأبواب تعلق القلب بالنعيم الباقي ، وصرف الرغبة عن الفاني والجد في الطلب من غير توان . وفي المعاملات همة باعثة على الاستقامة في العمل ، مع دوام المراقبة وقوة الثقة بالله في التوكل والتسليم ، وفي الأخلاق صرف الهمة بالكلية إلى إحراز السعادات والكمالات ، وفي الأصول همة تجذب صاحبها إلى جانب الحق بقوة اليقين

....
(1)انظر : لطائف الأعلام للعلامة القاشاني (ص 453).

" ٥٤ "

وروح الأنس مانعة عن الفتور في السير والزيغ في القصد ، وفي الأودية التوجه إلى الحق بالكلية مع الأنفة من المبالاة بحظوظ النفس من الأعراض والأعواض والوسائط كالعمل والأمل والوثوق به .

وفي الأحوال صيرورة الهموم همّا واحدا باستيلاء سلطان العشق ، وفي الولايات همة تعلو الصفات ، وتنمو عن النعوت نحو الذات ، وفي النهايات لا همة إلا لتأثير بمؤثرية الحق في جميع الممكنات ، والمراد هنا ما ذكر في الأودية وما بعدها .
والحد عليها أطبق ، والهمة إنما يقال على ما قبلها مجازا ، سيّما فيما قبل الانفلاق ، ويجوز أن يقال المراد بالهمة ها هنا هو القسم الثالث من القول الأخير ، وأما المعنى الثاني والرابع فيختصان بالتأثير في الغي ، والمراد باستقرارها طمأنينة القلوب التي هي فيها ، باعتبار صفاتها بنور الإيمان ومطابقة ما حصل منها للكتاب والسنة ، وذلك لطمأنينة النفس بذكر الله تعالى ، بحيث ينقطع عنها الوسواس والهواجس فتمكن نور الذكر فيهاأَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ[الرعد : 28] ؛
وذلك لأنه تعالى واجب الوجود فليس وراءه شيء ، وهو نور محض لا يبقى معه ظلمة والتوجه التام يقوى جهة الحقيقة الحقيّة إلى أن يقهرها كالقطعة من الحديدة المجاورة للنار ، يحصل منها ما يحصل من النار ؛ وذلك لا يمكن إلا بالمحبة الكامنة في العبد ، وظهورها لا يكون إلا بالاجتناب عما بضادها وهو التقوى ، فتنبهك الذي أبان سبحانه وتعالى بمستقرات الهمم مراتب علم اليقين وعينه وحقه ، فاليقين على ما ذكره الشيخ محيي الدين في رسالة " اليقين " ، مقام بين العلم والطمأنينة من يقن الماء في الحفرة إذا استقر فيها أو من اليقين المعقود التي في الرجل تمسك به السفينة ؛ لأنه عبارة عن استقرار العلم في القلب بحيث لا يزول مهما نقل من محل الموقف ، وانتفى عنه انتفى الإيمان وأعقبه الشك ، والشك نوع من الشرك أو تعطيل ؛ ولهذا لما قيل في إبراهيم ما قيل حتى قيل له أو لم تؤمن قال نبينا محمد صلى الله عليه وسلم : "نحن أولى بالشك من إبراهيم " " 1 " ، وأثبت فيه اليقين .

فمعلوم أن اليقين كان عنده والطمأنينة كانت مطلوبة له ، وهي التي تعطيها العين ؛

....

(1)رواه البخاري (3 / 1233) ، ومسلم (1 / 133) بلفظ (أحق) بدلا من (أولى).

" ٥٥ "

ولذلك قال : وَلكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي [البقرة : 260] ، والشكوك أمراض زائدة على اليقين ، فجاز أن يطلب.
ثم قال : والعلم لا بدّ أن يستند إلى اليقين ، رفع العلم والطمأنينة حياته ، واختلفوا في العلم اليقين وعينه وحقه.
وقال في الاصطلاح : علم اليقين ما أعطاه الدليل ، وعينه ما أعطاه المشاهدة ، وحقه ما حصل من العلم بما أراه ذلك الشهود ، ويقرب منه قول العارف علم اليقين ما كان من طريق النظر والاستدلال وعين اليقين ، ما كان بطريق الكشوف والنوال وحق اليقين ، ما كان بتحقيق وانفصال عن لوث الصلصال لورود رائد الوصال.
وقال صاحب المنازل : علم اليقين قبول ما ظهر من الحق ، وقبول ما غاب للحق والوقوف على ما قام بالحق ، وعين اليقين هو المعنى بالاستدراك عن الاستدلال ، وعن الخبر بالعيان ، وخرق الشهود حجاب العلم ، وحق اليقين أسفار صبح الكشف ، ثم الخلاص من كلفة اليقين ، ثم الفناء في الحق اليقين.
وفي العوارف قال فارس : حق اليقين هو حقيقة ما يشير إليه علم اليقين ، وعين اليقين ما يتحقق العبد بذلك وهو يشاهد العيون . العيون كما يشاهد المرائي مشاهدة عيان ، ويحكم على الغيب فيخبر عنه بالصدق.
وقال بعضهم : علم اليقين حال المعرفة ، وعين اليقين حال الجمع ، وحق اليقين جمع الجمع بلسان التوحيد.
وقيل : اليقين اسم ورسم وعلم وعين وحق ، فالاسم والرسم للعوام ، وعلم اليقين للأولياء ، وعين اليقين لخواص الأولياء ، وحق اليقين للأنبياء ، وحقيقة حق اليقين اختص به نبينا صلى الله عليه وسلم.
والأول أقرب لما نحن فيه ، وأما مراتب علم اليقين ، فهي أنه قد يوجد الأدلة النظرية بعد طول المباحثة والمناقشة ، وقد يوجد بأدنى سعى ، وقد يوجد منها بالأدلة الظاهرة الوجدانية ، وقد يوجد بالمقبولات من كلام محققي المشايخ ويتفاوت بتفاوتهم ، أو من ألفاظ الكتاب والسنة ، بخلاف المأخوذ من علماء الظاهر ، فإنه تقليد لا علم.

" ٥٦ "

وأما مراتب عين اليقين فهي : أن يؤخذ من عالم المثال " 1 " ، أو من الأرواح الأرضية ، أو السماوية ، أو من العقول والنفوس العالية ، أو من العلم الأزلي الإلهي.
وأما مراتب حق اليقين : فإنه يتحقق بأفعال الحق أو بصفاته ، أو يفنى في ذاته ، أو يبقى بها . وأما درجات علم اليقين فهي : أنه قد يكون بلا سكينة ولا طمأنينة ، وقد يكون معهما أو مع أحدهما ، وقد يكون بأدلة ، فلها شبهات ضعيفة لا تؤثر ؛ لكن يتحير في التفحص عنها عند البحث لضيق مجال العبارة ، وقد يكون بأدلة لا مدخل للشبهة فيها ، وقد يكون بدليل واحد ، وقد يكون بأدلة متعاضدة ، وقد يستدل عليه بالبرهان الآني فقط ، وقد يستدل عليه باللّمي معه.
وأما درجات عين اليقين ، فهي أنه قد يكون بلا سكينة ولا طمأنينة وقد يكون معهما بالمكاشفة ، وقد يكون بالمشاهدة ، وقد يكون بالمعاينة ، فالمكاشفة شهود الأعيان وما فيها من الأحوال في عين الحق ، فهو التحقيق الصحيح بمطالعة تجليات الإلهية والمشاهدة ، ولآية الأسماء الإلهية والمشاهدة ، ولآية الذات كما أن المكاشفة لآية النعت.
فالمشاهدة شهود الذات بارتفاع الحجاب مطلقا . والمعاينة عيان الحق ذاته بذاته بلا شبهة مع عدم اعتبار نقيصة التلوين.
وأما درجات حق اليقين فهي : أنه قد يكون بفناء النفس فقط ، أو بفناء القلب معها ، أو بفناء الروح معها مع بقاء السر ، أو مع بقاء الخفي أولا مع شيء منها ، أو بقاء كل شيء من هذه لا بوجودها ، بل بالوجود الحق والنور الفائض منه ، ثم لكل منها درجات لا يسع هذا المختصر ذكرها.
قال رضي الله عنه : [وأوضح ، بسكون قلق الطالبين حال الوصول إلى منتهى شأو نفوسهم بتفاوت درجاتهم في منازل معرفته سبحانه في تقريباته].
الإيضاح : الإخراج من حيز الخفاء إلى الظهور ، كما أن الإبانة : الإخراج من حيز الجهل المفتقر إلى النظر إلى حيز العلم الضروري ، والأول أبلغ ؛ إذ بقي في الضروري نوع خفاء ، لعدم سكون القلق ، والسكون انقطاع الحركة ، والقلق في البدايات تحرك النفس إلى

....
(1) اعلم أن مرتبة عالم المثال ، وهي مرتبة وجود الأشياء الكونية المركبة اللطيفة ، التي لا تقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتئام.

" ٥٧ "

طلب الموعود ، والسآمة بما سواه في الوجود ، وفي الأبواب قلق يضيق الخلق ، ويبغض إلى صاحبه الخلق ، ويحبب إليه الموت .
وفي المعاملات التوحش عما سوى الحق ، والأنس بالوحدة ، والتخلي عن الخلق .
وفي الأخلاق الانخلاع عن البصر والطاقة لما يجد من التوقان إلى الحق والفاقة .
وفي الأصول الاضطراب في الفرار إلى المقصود عن كل ما يثبطه في السير إليه أو يقتضى الصدود ، وفي الأودية قلق يغلب العقل ، ويثار والثقل ، وفي الأحوال تحريك الشوق صاحبه بإسقاط صبره ، وفي الولايات قلق يصفي الوقت ، وينقي النعت ، وفي الحقائق قلق ينفى الرسوم والبقايا ، ولا يرضى بالعطايا والصفايا ، وفي النهايات لا يبقى شيئا ولا يذره ، ويفنى كل عين وأثره .
والمراد هاهنا ما في الأحوال ، والطالب هو المتوجه السائر إلى الحق بالانقطاع عما سواه ، والوصول البلوغ إلى الغاية وحال هو وقته المنطبق عليه .
والشأو البعد ، والنفس هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة والإرادة ، وسمّاه الحكيم الروح الحيوانية ، وهي الواسطة بين القلب الذي هو النفس الناطقة وبين البدن ، وهي إما أمارة تميل إلى الطبيعة البدنية ، وتأمر باللذات والشهوات الحسية ، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية ، فهي مأوى الشر ، ومنبع الأخلاق الذميمة والأفعال السيئة ، وإما لوامة تنورت بنور القلب تنورا ما بقدر ما نبهت به عن سنة الغفلة ، فتيقظت وبدأت بإصلاح حالها مترددة بين جهة الربوبية والخلقية ، فلما صدرت منه سيئة بحكم جبلتها الظّلمانيّة وسجيّتها تداركها نورا للتنبيه الإلهي ، فأخذت تلوم نفسها وتتوب عنها ، وإما مطمئنة ثم تنورها بنور القلب ، حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة ، وتخلقت بالأخلاق الحميدة ، وتوجهت إلى جهة القلب بالكلية متتابعة له إلى جانب عالم القدس ، متنزّهة عن جانب الرجس ، والوصول إلى منتهى شأوها بانتهاء أسفارها بعد طمأنينتها ونهاية السفر الأول ، أعني إلى الله رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة ، ونهاية السفر الثاني ، أعني في الله هو رفع حجاب عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية ، ونهاية السفر الثالث ، أعني أحديته الذات ، وهو زوال التقيد بالضدين الظاهر والباطن بالحصول في أحدية عين الجمع ، ونهاية السفر الرابع ، أعني عن الله إلى الخلق في

" ٥٨ "

مقام الاستقامة هو أحدية الجمع والفرق ، بشهود اندراج الحق في الخلق ، واضمحلال الخلق في الحق حتى يرى العين الواحدة في صورة الكثرة ، والصور الكثيرة في عين الوحدة.

والمعرفة تقال على معنيين :

أحدهما : العلم بأمر باطن ؛ ليستدل عليه بأمر ظاهر ، كما لو سميت شخصا فعلمت باطن أمره بعلامة ظاهرة منه ،

كما قيل للنبي صلى الله عليه وسلم : فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيماهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ [محمد : 30].

وثانيهما : العلم بمشهود سبق به عهد ، كما رأيت شخصا رأيته قبل ذلك بمدّة ، فعلمت أنه ذلك المعهود ، فقلت عرفته بعد كذا سنة ، فالمعروف على حسب مراتب الوجود ، وهي ستة : **مرتبة الذات الأحدية** ، **ومرتبة الحضرة الإلهية الواحدية** ، **ومرتبة المعاني المجردة** ، **ومرتبة الأرواح** ، **ومرتبة عالم المثال** ، **ومرتبة عالم الشهادة** ، **ومرتبة كون الجامع وهو الإنسان الكامل** ، وفي كل واحد منها تفاصيل كثيرة جدّا.

وأما تفاوت درجات الطالبين فيها ، فهي إن من العارفين من لا طريق له إلى معرفته سوى الاستدلال بفعله على صفته ، وبصفته على اسمه ، وباسمه على ذاته:

أولئِكَ يُنادَوْنَ مِنْ مَكانٍ بَعِيدٍ [فصلت : 44] ، ومنهم من تحمله العناية الأزلية ، فتطرقه إلى حريم الشهود ، فيشهد المعروف تعالى بعد المشاهدة السابقة في معرفة: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ [الأعراف : 172] ،

ويعرف به أسماءه وصفاته وعكس ما يعرفه العارف الأول ، وبينهما بون بين ، إذ الأول بغيبة معروفة كنائم يرى خيالا غير مطابق للواقع ، والثاني بشهود معروف كمتيقظ يرى مشهودا حقيقيا مطابقا له.

والحق سبحانه واحد في الذات والصفات والأسماء والأفعال ، بمعنى أن كل شيء نسب إليه ذات أو صفة أو اسم أو فعل ، فنسبتها مجازية ؛ لأنها في الحقيقة عكوس أنوار تجليات الذات والصفات الأزلية والأسماء والأفعال الإلهية من مظاهر الكون ، وليس بمظاهرها شيء منها حقيقة كما للمرآة من الصور المتجلية فيها ،

فالسمع والبصر من الصفات في أي موصوف كان هو الله حقيقة لقوله تعالى : وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ [الشورى : 11] ،

وإظهار الحق سبحانه وتعالى سر ذاته وصفاته وأفعاله ، ما كان لخفائه عليه قبل ذلك ؛ ولكن ليتجلى باسمه الظاهر آخرا ، كما كان متجليا باسمه الباطن أولا ، ثم

" ٥٩ "

إنه تعالى ما ظهر شيء من مظاهر أفعاله إلا وقد احتجب به ؛ وذلك من إتقان صنعه وبليغ حكمته ، ولا يعني بالاسم اللفظ بل هو مدلوله ، وهو الذات الموصوفة ، وهذا معنى قول العلماء : الاسم : المسمى ، وأما تفاوت درجاتهم في تقريباته ، فهو أن العارف قد يتصف بأوصافه على قدر الطاقة البشرية ، وقد يفنى فيها وقد يفنى بها ، وقد يشاهدها وقد يشاهد الذات ، ويفنى فيها ويبقى بها ، ثم إنه قد يكون العارف في مقام التحقق " 1 " ، والفرق بينهما سيجيء ، ثم إنه قد يصير بدلا وقد يصير وتدا ، وقد يصير إماما قطبا ، وقد يصير فردا ، وقد يصير غير ذلك ، وبيان هذه الأشياء لا يتسع لها هذا الموضع ، ويدل على وضوح هذا التفاوت عند الوصول إلى منتهى شأو النفس قوله عليه وعلى أولاده السلام : " من عرف نفسه فقد عرف ربه " " 2 " وذلك ؛ لأن النفس لا تعرف إلا بالوصول إلى منتهى شأوها ومنتهى أسفارها ، فيذهب حينئذ حجبها النورانية والظلمانية ، فتنكشف الحقائق كلها لصيرورتها مرآة كاملة الصفاء في مقابل المبادئ العالية المنتقشة بجميع العلوم والحقائق ، فافهم ترشد إن شاء الله تعالى.

قال رضي الله عنه : [وميز خاصته من بين الخلق بأن لم يجعل لهم غاية سوى ذاته من جميع عوالمه وحضرات أسمائه وصفاته].

التمييز : هو النعت الرافع للالتباس والمراد هنا التخصيص ، والخاصة : هم الذين قطعوا المنازل حتى وصلوا إلى الله ، فإن لهم سيرا في الله وبالله ومن الله ، ودونهم المتوسطون الذين قطعوا أكثر المنازل ، ودونهم المبتدئون الذين لم يقطعوا الأكثر. ويقال للأولين السابقون ، وللمتوسطين المقتصدون ، وللمبتدئين المريدون ، والخلق

....

(1)هو عند الطائفة عبارة عن رؤية الحق تعالى في أسمائه ، فإن لم ير الله كذلك فهو إما محجوب برؤية الكون عن العين ، وبرؤية الخلق عن الحق ، أو مستهلك في العين عن الكون . وفي الحق عن الخلق ، وهذا الشخص يفوته من الحق بقدر ما جهل من الخلق ، إذ لا يمكن أن تعلم أنه تعالى خالق ورازق حال فنائك عن رؤية المخلوق ، والمرزوق ، فمن لم يشاهد الاسم الخالق والرازق عند رؤية كل مخلوق ومرزوق ، فهو محجوب عن العين بالكون فلا يرى الله ، ومن لم ير الله فقد فاته المعرفة الحقيقية لكونه لا يشهد خالقا ورازقا ونافعا وضارا وغير ذلك من الأسماء التي لا تعرف إلا بشواهدها التي هي أعيان الكائنات الدالة على مكونها . [اللطائف ص 125] .

(2)رواه أبو نعيم في الحلية (10 / 208) ، وذكره العجلوني في كشف الخفا (2 / 343) .

" ٦٠ "

ما ظهر من صور الوجود في الماهيات الممكنة بها الغاية ما تطلب الحركة إليه فتنقطع إليه .
والذات هو الأصل الذي به الشيء هو هو ، واختلف في العالم : فقيل :الظل الثاني ، وهو الوجود الظاهر بصور الممكنات ، فلظهوره بتعيناتها يسمى السوي ، والغير باعتبار إضافته إلى الممكنات ، وهي ثابتة على عدميتها ، فالعالم صورته وهو هوية العالم وروحه ، والتعينات أحكام اسم الظاهر الذي هو مجلي الباطن وينقسم إلى عالم الجبروت : عالم الأسماء والصفات الإلهية .
وعالم الأمر : عالم الأرواح ؛ لأنها وجدت بأمر الحق بلا مادة ومدة ، ويسمى عالم الملكوت والغيب .
وعالم الخلق : عالم الأجسام الموجودة بمادة ومدة ، ويسمى عالم الملك والشهادة .
وقيل : ما يعلم به الشيء ، فكل موجود عالم أي : والعالم ينقسم إلى عالم غيب وشهادة .
وينقسم الغيب إلى محدثات غائبة عن الحس وإلى ملكوت هي الصفات القديمة ، وإلى جبروت هي الذات الأزلية ، والشهادة إلى عالم المثال ، وعالم الأجسام ، وعالم الإنسان .
وقيل : اسم لكل موجود ، وينقسم إلى عالم الذات الأحدية .
وعالم الإلهية : وهو حضرة الواحد ، وعالم الأرواح المجردة ، وعالم المثال ، وعالم الملكوت وهي القوى الروحانية ، وعالم الملك هو الجسمانيات ، وعالم الكون الجامع وهو الإنسان .
والاسم هو الذات مع الصفة .
والصفة : هي المعنى القائم بها ، وقد يترادفان وينقسمان باعتبار الأنس والهيبة عند مطالعتها إلى جمالية كما للطيف ، وجلالية كما للقهار ، وعبر عنهما بيديه .
وتنقسم الأسماء إلى ذاتية : لا تدل على معان زائدة متعدية على الذات كالله والموجود والقديم .
ووصفية : تدل على معان زائدة لا تتعدى إلى غير كالحي والعليم والمريد .
وفعلية : تدل على معان زائدة متعدية كالخالق والرازق والمصور .
وقد يقال الذاتية : ما يستقل بها الذات كالحي العليم المريد القادر السميع البصير

" ٦١ "

المتكلم ، وقيل : الذاتية ما لا يتوقف وجودها على وجود الغي ، وإن توقفت على اعتباره كالعليم ، وتسمى الأسماء الأولية ومفاتيح الغيب وأئمة الأسماء ، ثم الصفات تنقسم إلى ما له الحيطة التامة وإلى ما ليس له ذلك ، فالأول : هو الأئمة السبعة - وإن كان بعضها مشروطا بالبعض ، كالعلم بالحياة والقدرة بهما ، والإرادة بالثلاثة ، والثانية بالأربعة - وهي أصول لكل ما عداها - وإن كان فيها ما يحيط بأكثر الأشياء .

وقال الشيخ رضي الله عنه : [بل جعل منتهى مدى هممهم أشرف متعلقات علمه الذاتي وأعلى مراداته ، حتى صار نهاية مرادهم وغاية مرماهم ما يريده بذاته لذاته ، ومن جهة أعلى حيثيات شؤونه الأصلية الأول وأرفع تعيناته] .
لما كان العلم الأزلي من حصول نفسه في نفسه لنفسه ، وحصول حقائق كل ما عداه فيه ؛ فله متعلقات ، وأشرف متعلقاته ذاته الجامعة للكل الواجبة بالذات ، ولما كانت الإرادة الأزلية اقتضى ظهور ما في الغيب إلى عالم الشهادة بحسب استعدادات حقائق المظاهر ، كان له مرادات ، وأعلى مراداته ظهور ذاته في المظهر الجامع ، ولما كانت هذه الأمور لا تنال إلا بعلو الهمة جعل منتهى مدى هممهم بحسب علم اليقين أشرف متعلقات علمه الذاتي ، وبحسب عين اليقين أعلى مراداته ، حتى انتهى أمرهم إلى حق اليقين بأن صار مرادهم الأصلي الذي هو غاية مراماتهم بقطع المنازل ما يريده بذاته لذاته ، إنه احتراز بالأول عما يريده بذاته لذاته ، بواسطة هذا المظهر الكامل من مقدماته ومتمماته ، وبالثاني عما يريد له من معرفته مع بقاء نفسه ، ثم فسر ما يريده بذاته لذاته إنه ما يريده من جهة أعلى حيثيات شؤونه الأصلية ، والشؤون الذاتية اعتبار نقوش الحقائق في الذات الأحدية ، وهي الأعيان الثابتة في المرتبة الواحدية ، والحقائق في الأحدية كالشجرة وأغصانها وأوراقها وأزهارها وثمارها في النواة ، وهي التي تظهر وتتفصل في الحضرة الواحدية في العلم ، فالأعيان الثابتة هي حقائق الممكنات في علمه تعالى ، وله عز وجل بحسب هذه الشؤون تجليات في مرتبة الواحدية التي هي صفاته وأسماؤه ، والشؤون منها أصلية هي الشؤون الأول وغير أصلية ، فالأصلية هي القابلة لظهور الحق بذاته بجميع صفاته إجمالا وتفصيلا معا .
وهي وإن كان معقولا لا تدخل في الوجود ، فلها الحكم والأثر في كل ما له وجود

" ٦٢ "

عيني ، ولهذا مرتبة الأولية من حيث إنها مطلوبة للذات ؛ إذ المعرفة المطلوبة من خلق العالم في قوله : " كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف " " 1 " . لا تحصل إلا من مثل هذا المظهر ، إذ فيه جميع التجليات ، ولا يعرف أحد ما ليس فيه حق المعرفة ، ومن جهة أرفع تعيناته وهو التعين الأول ، وهو يتجلى بذاته على ذاته بصفة الواحدة ، تساوي فيها الظهور والبطون ، وباعتبار قابليته لهما كانت مظهرا للأحدية والواحدية ؛ لأنهما منتسبان ، فلا يظهران إلا بنسبة بينهما هي الواحدة.

إن للذات اعتباران : أحدهما انتفاء التعدد والنسب ويسمى به أحد ، والثاني اعتبارهما ويسمى واحدا ، والتجلي الأول يتضمن الكمال الذاتي والأسمائي إجمالا كليّا لتوقف الجزئي التفصيلي تماما على تميز الحقائق ، ولا متسع له فيه لغلبة الوحدة عليه ، والكمال الذاتي يستلزم الغنى المطلق ، وهو أن يشاهد الأزل شهودا كليّا كل ما هو بصدد التفصيل إلى الأبد ، فيستغني عن التفصيل.

فالمطلوب هنا الكمال الأسمائي ، وهو مشروط بالعالم تفصيلا وبآدم إجمالا بعد تفصيل والذات اقتضته من حيث الأسماء والصفات مفصلا ، والتفصيل كمال آخر لا يحصل إلا بتميز الحق ، وثبوت حكم الغيرية ولو بنسبة ما ، ولا سبيل في الأحدية إليهما فتوقف على تعين آخر يتميز به الحقائق الإلهية والكونية والإنسانية ، وجميع ما كان بصدد التفصيل ، ويسمى التعين والتجلي الثاني ، ولما كان ظهوره من التعين الأول ظهور بصورته ، فاشتمل على الوحدة والكثرة والبرزخ ، والفاصل اشتمال الأول على الوحدة والأحادية والواحدية وتسمى وحدته ظاهر الوجود ، وكثرته ظاهر العلم ويلزم الأول الوجوب ، والثاني الإمكان الظاهر الوجود ، وحدة حقيقية من سريان الأحدية فيه ، وكثرة نسبية من سريان الواحدية وظاهر العلم بالعكس ، والكثرة العلمية أعيان الممكنات ، والكثرة الوجودية منشأ الأسماء والصفات ، والوحدة الوجودية شاملة على الشؤون الأصلية والوحدة العلمية حضرة المعاني وبحر الإمكان.

وقد فهم من قول الشيخ رضي الله عنه من جهة أعلى حيثيات شؤونه الأصلية وأرفع تعيناته ، أنه لا مطمع إلى ما وراءه لأحد ، وسيصرح في المتن، فافهم والله الملهم.

....

(1)ذكره العجلوني في كشف الخفا. (173 / 2)

" ٦٣ "

وقال الشيخ رضي الله عنه : [فهو سبحانه عين علمهم اليقيني ، وعينه وحقه في سائر مراتب علمه الذاتي المتعلق به أولا ، ثم بمعلوماته مع استهلاكهم فيه من حيث هم ، وبقاء حكمهم وسرايته في جميع موجوداته وحضراته] .
أي : لما كان منتهى مدى هممهم أشرف متعلقات علمه ، فهو سبحانه عين علمهم اليقيني ، ولما كان منتهى مدى هممهم أعلى مراداته ، فهو سبحانه عين عين يقينهم ، ولما صار مرادهم ما يريده بذاته ، فهو سبحانه عين حق يقينهم .

بيان ذلك أن علمهم لما بلغ إلى أشرف متعلقات العلم الأزلي ، فعلموا وحدة الكل في الوجود ؛ علموا أن علمهم اليقيني من حيث وجوده عين الوجود الحق ؛ لكن في هذه المرتبة حجبوا بأنفسهم وعلمهم ، ثم لما انقلب علمهم عينا ارتفع حجاب العلم ، فرأوا أن عين يقينهم هو عين الوجود الحق ، ثم لما انقلب العين بالحق بارتفاع الرائي ، تحققوا أنه سبحانه من حيث الوجود عين حق يقينهم ، وليس ذلك باعتبار إطلاقه إذ باعتبار ذلك هو غني عن العالمين ، لا يزال في الحجاب ، بل إنما هو عينهم في سائر مراتب علمه الذاتي ، فإن له وإن كان ذاتيّا مراتب من حيث تعلقه أولا بذاته ، ثم معلوماته .

فهذا العلم المتعلق بالذات من غير حجاب ، علم الرائي ولا نفسه هو حق اليقين الحاصل للخواص ؛ ولذلك إنما يحصل لهم حق اليقين مع استهلاكهم فيه لا بحيث أن يصيروا معدومين روحا ونفسا أو جثة بل من حيث أنهم لا يشعرون بها من حيث هي ، بل من حيث هي ظلال الحق وأنوار ظهرت بنوره ، فلذلك بقي حكمهم مع استهلاك وجودهم ، فمن حيث بقاء هذا الحكم ، هم عالمون متحققون بحق اليقين ، وكذا هو عين حق يقينهم من حيث سرايته في جميع موجوداته وحضراته إذ حق يقينهم من جملتها ، كما هو من جملة العلم .

واعلم أن هذه السرايا ليست سراية الحلول ؛ لأنه إما كحلول العرض في الجوهر وسبحانه ليس بعرض لشيء إذ العرض موجود به ، فكيف يكون نفسه أو كحلول الصورة في المادة ، وليس صورة لشيء ؛ لأن الصورة موجودة به والمادة موجودة بها ، فكيف يكون عين شيء منها ، وإما كحلول المتمكن في المكان ، وهو متنزه عن ذلك ؛ لأنه تعالى محيط بالكل ، فكيف يحيط به المكان ، بل سراينه كسراية نور الشمس في الزجاجة ، وليس ينتقل

" ٦٤ "

منها إلى الزجاج شيء كما يتوهم ، بل يحصل له بمقابلة الشمس ذلك ، فكذلك يتلون هذا النور بلون الزجاج ، ولا لون لنور الشمس وأراد بالسراية في الحضرات ، ظهوره في مرتبة التعين الأول وما بعده من التعلقات الأزلية .
قال الفاضل صدر الدين في رسالة " التوحيد " : ثم إنها يعني الهوية " 1 " المطلقة اقتضت الظهور من حدّ الغيب إلى حد الشهادة ، وحصول تلك الصفات والتعينات متمايزة في الأعيان بالفعل ، ويعقلها على وجه التفصيل فأوجدت عالم الأرواح أي العقول والنفوس ، فإن ظهور الوجود فيه أتم من عالم المعاني ، ثم عالم المثال ، ثم عالم الأجسام وفي هذا العالم تم ظهور الوجود ، فإن ظهور التجلي الوجودي كمل وتم عند إيجاد الجرم الأول محدد الجهات الذي هو العرش : مقام الاستواء في الكلام الإلهي .
فإن قيل : القول بالاقتضاء وتحقق الإمكان القابل لتأثيره لكنه ممتنع ، لأنه إن تحقق فإما في الوجود ، فهو واجب ، أو في الماهية ، فهي معدومة مجهولة ومعلومة ، بل ممتنعة ولا ثالث .
قلنا : بل موضوعه ومتعلقه اليقين ، ولا نسلم أن الماهيات غير قابلة للوجود ، فإنها لو قارنت الوجود وقارنها صارت موجودة بالضرورة لكن المقارنة متحققة ، فإن من التعينات ما يكون موضوعه الطبيعي الوجود الخارجي ، ومنها ما يكون موضوعه الطبيعي الوجود العقلي ، ومنها موضوعه الطبيعي الوجود المطلق كما في الأعيان الثابتة ؛ نعم إنها غير موجودة بوجود يكون نفسها أو مقوما من مقوماتها ؛ وإلا يلزم من كون الماهية من حيث هي غير مجهولة ولا معلومة ؛ إذ لا تصير الموجودة معلولة مجهولة ، كيف وإنها متى صارت بمقارنة الوجود احتاجت في موجوديتها إلى مقارنة الوجود الذي هو غيرها ، لا يقال إذا كان الوجود واجبا ، فكل موجود كذلك ؛ لأنّا نقول بمنع الملازمة ؛ لأنه إنما وجب الوجود لكونه موجودا بالذات ، بخلاف ما وجد بالعرض ، فإن موجوديته من الاعتبارات العقلية ؛ ولهذا قد يعرض الصفات السلبية والعوارض العدمية ، ومن جعل

....

(1)الهوية : الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق ، ولحوق الواو من الحروف الدورية بهو ، دليل دور الهوية في تجليها أزلا ، وأبدا ، من نفسها على نفسها ، فإن الغيب المطلق من حيث هو غيب لا ينتهي إلى حد ينقلب فيه شهادة قطعا.

" ٦٥ "

الوجود المطلق من الاعتبارات العقلية ، فلعله لم يفرق بينه وبين هذه الموجودية بل التبس على نظره أمر القسمين ، فجعل الحقيقة المحققة بذاتها التي هي أصل سائر الحقائق الحقيقية أمرا اعتباريا بأعرف ذلك .

فإن قيل : لا سبيل إلى القول بالظهور ؛ إذ لو أريد به نفس الوجود ، كان معناه اقتضى الوجود نفسه مع أنها واجبة لا يقع عليها الاقتضاء ، وإن أريد المقيد بقيد بعينه ، فشئ من جزأيه لا يقبل الجعل والتأثير ؛ لما أن الوجود واجب والقيد الآخر ماهية ولا يقبلان الوجود ، وكذا المجموع منهما ، فإن المجموع قائم بالجزأين ، فلما لم يقبل الوجود فلا يقبل العارض أيضا ؛ لأن الوجود العارض تابع لوجود المعروض لكن المتبوع لا يقبل الوجود ، لا يقال : الوجود العقلي يقبل الوجود العيني ؛ لأنا نقول أنه لا يقبل العيني ولا العقلي لأنه تحصيل الحاصل ، وأما باقي القيود المختصة فلا تعتبر في الوجود المطلق ، فلا تكون مقتضية للوجود العيني أو العقلي ، ولا الوجود المطلق مقتضيا لها ، وهكذا الكلام في المجموع العقلي من القيود والمقيد لها ، ولو أريد بالظهور شيء من الماهيات أو النسب والإضافات فلا يقبل الوجود ، فلا حاجة إلى مزيد تقرير وتوضيح .

قلنا : المراد بالظهور صيرورة المطلق متعينا بشيء من التعينات ، وقد عرفت أن متعلق الإمكان هو التعين .
فإن قيل : عالم الأجسام أبعد من منبع الوجود وأقرب إلى طبيعة الإمكان الصرف ، فكيف يكون ظهور الوجود فيه أتم وأكمل بل الأولى أن يعكس الأمر فيه .

قلنا : لعلهم أرادوا أن ما يكون مدركا على سبيل الإجمال ، ومعقولا على سبيل التفصيل ، ومخيلا أو موهوما أو محسوسا بالحواس الظاهرة ، فإن خواص الوجود وآثاره تكون فيه أكمل وأكثر مما يكون مدركا لجميع هذا الوجود ، على أن من البين أن الإنيّة المدركة المتصرفة في المرتبة الأخيرة مدركة بجميع هذه الإدراكات ، بخلاف الإنية المتصرفة في المراتب التي فوقها .

لا يقال : لو كان كمال المرتبة الأخيرة مدركة للإدراكات لكان الإنسان الكامل كذلك ، وقد خصصتموه بمن فني عن هذه الإدراكات ؛ لأنّا نقول : الإنسان الكامل لا يكون كماله إلا بتحصيل ملكات هذه الإدراكات في مراتبها ، ولا يكون الإدراك الحسي ،

" ٦٦ "

وما يلزمه من القيود الحاصلة له بالطبع مانعا لسائر الضروب الباقية التي لا تحصل له بحسب الأكثر إلا بالكسب والاختيار ، والكسب لا يحصل بدون الإدراك الحسي ، فكيف يكون الحسي مانعا من تلك الإدراكات ؛ وإنما يكون مانعا لو كان داعيا إلى المحسوسات من حيث هي في حال الابتداء فلا بدّ من الفناء أولا ، وأما في البقاء فلا يمنع .

لا يقال : لو كانت هذه الإدراكات كمالات ، لكان الموت تنقيصا ، والمطلوب للذات الواجبة إنما هو الظهور بالكمالات ورفع النقائض ، فلم وقع موت الكمّل ؛ لأنا نقول : بل تكميل لها ؛ فإن النفوس الكاملة يتمكنون بعد الموت على جميع ما يتمكنون عليه قبله ، فلم يفت عليهم الإدراك الحسي ، وتحقيقه يحتاج إلى مزيد لا يحتمله هذا المختصر ، انتهى حاصل كلام الفاضل .

قال رضي الله عنه : [وصلى الله على المتحقق به من حيثية الشهود الأكمل ، والعلم الأتم الأشرف الأشمل ، مع دوام الحضور معه في جميع مواطنه وأحواله ومراتبه ونشآته] .

لما توقف تأثير الفاعل في القابل على مناسبة بينهما بإجراء سنة الإلهية ، ولا مناسبة بين الحق الذي هو في غاية التنزه والخلق الذي في غاية التعلق ، لم يكن بدّ من متوسط ذي جهتي التجرد والتعلق ويتفيض بالأولى ويفيض بالثانية ، وأفضل من جمع بينهما هو نبينا صلى الله عليه وسلم باتفاق المحققين ، فتوسل بأكمل الوسائل التي هي الصلاة ، وهي نسبة تربط بين الداعي والمدعو ، فهي من الله رحمة وإحسان وغفران ، ومن الخلق دعاء وخضوع ، ويدل باشتقاقها للكثرة على حقائق الارتباط ، وهي الوصلة والصلة والوصال والصلاء والصولة ، والشريك بين هذه الألفاظ هو الجمع والتقريب ، وغايتها أن يستخلفه الحق حتى يصير مصليّا ، أي تابعا للحق المستخلف في الظهور بصورته ، فيصله بالتجليات الذاتية والأسمائية الاختصاصية بحقائق الاصطفاء ، وإعطاء الإنسانية ربطها بالحضرات التي منها صدرت ، وهي خمس :
الأولى : حضرة حقيقته إلى عينه الثابتة في العلم الإلهي .

الثانية : روحه - أعني - النفس الرحماني المتعين بعينه الثابتة لترويحها والتنفيس عنها من ضيق عدميتها .

الثالثة : صورته الجسمانية وشخصيته.

" ٦٧ "

الرابعة : الحقيقية القلبية أحدية جمعية روحانية وطبيعية.
الخامسة : عقله أي : القوة التي بها يضبط الحقائق ويتعقلها ، ويحمل العلوم والحكم ويفصلها ، وواجب على كل إنسان فريضة من الله أن يوصف بهذه الحقائق إلى الحق في أصولها التي منها نشأت وانبعثت ؛ ولهذا السر كانت الصلوات خمسا ، ثم إن الرحمة من الله تتعلق بكل شيء بحسب استعداده ، فعلى العاصين الغفران ، وما يترتب عليه من الجنة وغيرها ، وعلى المطيعين الجنة والرضا واللقاء ، وعلى العارفين الموحدين مع ذلك إفاضة العلوم اليقينية والمعارف الحقيقية ، وعلى المحققين الكاملين المكملين من الأنبياء والأولياء عليهم السلام التجليات الذاتية والصفاتية ، وأعلى مراتب الجنان من جانب الأعمال والصفات والذات ، وأعني بحيثية الذات ما به ابتهاج للمبدأ الأول من ذاته وكمالاته الذاتية ، فالرحمة المتعلقة بقلب النبي صلى الله عليه وسلم أعلى مراتب التجليات الذاتية والأسمائية ، لكمال استعداده وقوة طلبه إياه ، وفيضها من الاسم الجامع الإلهي الذي هو منبع الأنوار كلها ، ولما كانت الملائكة مظاهر الأسماء التي هي سدنة الاسم الأعظم ، والسادن لا بدّ له من متابعة سيده ؛ حصل له الفيض من جميع الأسماء ، واستغفر له مظاهرها بأسرها ، ودعاء المؤمنين له صلى الله عليه وسلم إنما هو مجازة ذاتية تقتضى أعيانهم الثابتة ، بل بين استعداداتهم الذاتية ذلك ، وكما كان صلى الله عليه وسلم واسطة لكمالاتهم لوجوداتهم في العلم ، والعين ماهية ووجودا ؛ كذلك كان واسطة لكمالاتهم ، والمتحقق بأسماء ممن جعله الله مظهرا لها [يمحوظ] رسوم أخلاقه وأوصافه ، وأما المتخلق ، فهو الذي يكتسب فضائل الأخلاق والأوصاف الحميدة يكلف تكلفا وتعمّلا ، ويجتنب الرذائل والذّمائم ، فله من الأسماء الإلهية آثارها ، والشهود هو رؤية الحق بالحق ، وشهود المفصّل في المجمل رؤية الكثرة في الذات الأحدية ، وشهود المجمل في المفصل رؤية الأحدية في الكثرة ، وشهود الأكمل هو الجمع بينهما ، والكمال عبارة عن حصول الجمعية الإلهية والحقائق الكونية بأوفر ظهوره أتم ، والجمعية الإلهية بجميع صفاته وأسمائه فيه أكثر كان أكمل ، وكل من كان أقل خصلة منها كان أنقص ، وعن مرتبة الخلافة الإلهية أبعد ، ووصف الشهود بذلك اعتبار كمال الشاهد الذي هو كاملة ، وهذا الشهود هو المعرفة.

قال الشيخ رضي الله عنه : العارف من أشهده الرب نفسه ، فظهرت الأحوال عليه ، والمعرفة

" ٦٨ "

حاله فهذا هو عين اليقين .
ثم بيّن أنه متحقق به أيضا من حيث العلم الأتم ، وذلك لاطلاعه على العلم الأزلي ، ثم وصف بأنه الأشرف ، وأشرف ارتفاع الوسائط أو قلتها ، فهو إشارة إلى أنه ولا واسطة بين علمه - صلوات الله عليه - وبين علم الأزل ، فلذلك وصفه بالأشمل لشموله ما لا يتناهى من المعلومات ، ولم يصفه بالأكمل ؛ لأنه حقيقة واحدة من الحقائق الإلهية ، بخلاف شهوده في جميع حقائقه ، ولم يصف الشهود بالأشرف لشموله ما فيه الواسطة ، وما وليس فيه ، ثم ذكر أن هذه الشهود وهذا العلم لا زمان له - صلوات الله عليه - مع دوام حضوره مع ربه ؛ ولذلك تتواتر المشاهدات والتجليات عليه بلا فضل ، حتى لا يشتغل بالغير من كل وجه ، والمواطن الحضرات الخمس الإلهية والأحوال تحول تجلياته والمراتب ، ترتب علوها إلى الدرجات بسلسلة الوسائط على وفق السنة الإلهية ، والنشآت تجدد تجلياته في تلك الأمور كلها بحسب الآنات ، فافهم .
قال رضي الله عنه : [سيدنا محمد ، وآله ، والصفوة من أمته ، وإخوانه الحائزين من الله ميراثه الأتم المشتمل على علومه وأحواله ومقاماته] .

السيد المالك ، قال عليه السلام : " أنا سيد ولد آدم ولا فخر " 1 " " ، أي : أنا متولي التصرف فيهم ، ولا فخر لي بذلك ؟ ؛ لأنه من جهة خلقيته ، وإنما الفخر بمن خلقني عليهم ، لأنه جهة حقائقه ، وذلك أن لكل اسم من الأسماء الإلهية صورة في العلم تسمى بالماهية والعين الثابتة وفي الخارج تسمى بالمظهر ، والأسماء أرباب تلك المظاهر ، والحقيقة المحمدية صورة الذات مع جميع الأسماء ، فهو صورة الاسم الجامع الذي منها الفيض على جميع الأسماء ، فتلك الحقيقة هي التي تربّ صورة العلم بالرب الظاهر فيها الذي هو رب الأرباب ، فله الربوبية المطلقة ؛ فلذلك قال صلى الله عليه وسلم : " خصصت بفاتحة الكتاب وخواتيم البقرة " " 2 " ، وهي مصدرة بقوله تعالى :الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ [الفاتحة : 2] ، مجمع عوالم الأجسام والأرواح .
وهذه الربوبية من جهة حقيقية لا بشريته ، بل هو من هذه الجهة عبد مربوب ، ولا

....
(1)رواه ابن ماجة (2 / 1440) ، والحاكم في المستدرك . (2 / 660)
(2)رواه الطبراني في الكبير (20 / 225) ، والبيهقي في الشعب. (2 / 487)

" ٦٩ "

يتصور هذه الربوبية إلا بإعطاء كل ذي حق حقه ، وإفاضة جميع ما يحتاج إليه العالم ، فله كل أسماء يتصرف بها في العالم بحسب استعداداتهم .
ولما كانت هذه الحقيقة مشتملة على جهتين ، الإلهية والعبودية ، لم يصح لها ذلك أصالة بل تبعية ، وهي الخلافة .
"ومحمد " : من التحميد للمبالغة في الحمد ، أو حقيقته ، أعنى ذاته في التعين الأول ، أو مع جميع الصفات ، أو صورة الاسم الجامع أو الروح الأعظم أو الوحدة الحقيقية ؛ فإن قوسي الأحدية والواحدية له أحدية جمع جميع المحامد بإيجاد الله الحامد المحمود ، فقامت المحاسن والمحامد الإلهية والكونية كلها بذات محمد صلى الله عليه وسلم ، وقامت الحقيقة المحمدية أيضا بجميع المحامد التفصيلية . والآل الأهل ، وهم أقاربه الذين تؤول إليهم أموره صلى الله عليه وسلم ، ومواريثهم العلمية والحالية والمقامية ، وهم أقسام ؛ لأن له صلى الله عليه وسلم صورة طينية عنصرية ، ودينية شرعية ، ونورية روحية ، وحقيقية قلبية معنوية ؛ فمن قام بصورته الطينية والدينية وصحة نسبته إلى صورته النورية الروحية والحقيقية المعنوية ؛ فهو الخليفة والإمام القائم مقامه كالمهدي عليه السلام ، ومن قام بالثلاثة الأخيرة ؛ فهو وارثه علما ومقاما وحالا ، وهم الخلفاء والأمناء وإن لم يكونوا أشرافا ، ومن انفرد بالقرابة الطينية ؛ فإن كان له يسير في المعنى والخلق فهو من السادات والشرفاء ، وإن ابتعد من الوراثة المعنوية الروحانية العلمية رأسا وخالف ظاهر الشريعة ؛ فلا يجوز أن ينظر إليها بالحقارة ، فلعله قد يكون من أهل البراء ويؤول إلى طهارته الأصلية .
وقيل : القرابة إما أن يكون صورة فقط ، أو معنى فقط أو صورة ومعنى ؛ فإن جمعها فهو الخليفة والإمام القائم مقامه كأكابر الأنبياء الماضين ، أو بعده كالأولياء الكاملين ، ومن اختص بالمعنوية كمؤمن آل فرعون وصاحب يسين (ياسين) ، فهو ولده الروحي القائم بها بما تهيّأ لقبوله من معناه ؛ لذلك قال صلى الله عليه وسلم لسلمان رضي الله عنه : " سلمان منا أهل البيت " 1 " " ، ومن اختص بالصورة ؛ فهو إما بحسب طينته كالسادات ، أو بحسب دينه كأهل الظاهر من المجتهدين وغيره ، ؛ من العلماء والصلحاء والعباد وسائر المؤمنين ، فالقرابة التامة هي الجامعة ، ثم المعنوية ، ثم الصورية الدينية ، ثم الطينية.

....
(1)رواه الحاكم في المستدرك (3 / 691) ، والديلمي في الفردوس. (337 / 2)

" ٧٠ "

والأمة التي أرسل إليهم عليه السلام فإن أجابوا فهم أمة الإجابة وإقامة الدعوة ، وإن كانت عامة في الأصل ، والمراد الأول إذ لا صفوة في الأخيرة ، وهم الذين صفت نفوسهم عن الرذائل ، وقلوبهم عن كدوراتها ، وصفاهم الله تعالى عن وجودهم وأوصى فهم بوجوده وصفاته ، ثم ذكر ما يلزم الصفاء من حيازة الميراث الأتم المشار إليه في قوله صلى الله عليه وسلم :
" العلماء ورثة الأنبياء ، والأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ، وإنما ورثوا العلم ، فمن أخذه أخذ بحظ وافر ". " 1 " .
وأشار إليه صلى الله عليه وسلم بقوله : " بحظ وافر " ، أنه ليس من علوم الدراسة ؛ إذ لا يتوفر الحظ بذلك لعدم حصوله برد اليقين به ، بل العلم اللدني الحاصل بنور الكشف عند انشراح الصدر بعلم اليقين وعينه وحقه ؛ فلذلك قال رضي الله عنه : المشتمل على علومه ، وهي العلوم الكلية الحقيقية المستلزمة للأصول ، والمقامات والأحوال هي التجليات الإلهية من حيث أنها تتحول ولا تستقر ، فإذا استقرت صارت مقاما وفي ذلك اختلاف عظيم ليس هذا موضعه .
قال رضي الله عنه : [مع تحققهم بنتائج حظوظهم الاختصاصية ، المميزة إياهم عن التي تميز بها خواص الوسائط وثمرات التبعية وأحكام الروابط] .

أي : الحائزين ميراثه الأتم مع تحققهم بنتائج حظوظهم الاختصاصية ، والنتيجة ما يحصل من الشيء بطريق التوالد ، وخصها أهل المعقول بما يلزم الحجة لذاتها ، والمراد هنا ما يلزم حظوظهم الاختصاصية من العلوم والأحوال والمقامات ، والحظوظ جمع حظ ، وهو النصيب ، والمراد هنا تجلّ خاص له بحسب استعداده الخاص ، والمراد بالخاص ما يوجد فيه دون ما عداه ، فإن كان بالنسبة إلى جميع ما عداه فخاصة مطلقة والإفاضة فيه ، فهو التجلي الذي جنسه أو نوعه أو صفة في غيره ؛ وإنما قيدنا بذلك ، لأن التجليات لا تتكرر بحسب الشخص أصلا على ما في المتن ، ثم بين الحظوظ الاختصاصية بأنها المميزة إياهم عن الحظوظ التي تميز بها خواص الوسائط والوسائط جمع واسطة ، وهي ما توصل أثر الفاعل إلى المنفعل ، وخواصها الأوصاف التي لونت الأثر بلونها بعد أن لم يكن له ذلك ، فللوسائط خواص من الحظوظ لا توجد في المنفصل القابل إلا بواسطتها ، وعن الحظوظ

....
(1)رواه البخاري (1 / 37) ، والترمذي (5 / 48) ، وأبو داود. (3 / 317)

" ٧١ "

التي تميز بها ثمرات التبعية والتبعية الاقتداء في الاعتقاد والأعمال والأحوال وثمراتها ما يحصل منها من علوم الوراثة ؛ فلهذه الثمرات حظوظ من العلوم والأحوال غير الحظوظ الاختصاصية ؛ لكنها تختص بأهل القدوة .
ثم ذكر ما هو أعم من ذلك بقوله : (وأحكام الروابط) أي : عن الحظوظ التي تميز بها أحكام الروابط بين الفاعل والمنفعل ، غير الوسائط وأحكامها ، الآثار الخاصة بذلك فيها حظوظ تميز عن الحظوظ اختصاصية توجد في كل منفعل يقبل الأثر من الفاعل الحقيقي ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [صلاة مستمرة الحكم ، دائمة الإيناع دوام الزمان ، من حيث حقيقته الكلية وصور أحكامها التفصيلية ، المعبر عنها بسنينه وشهوره وأيامه وساعاته] .
أي : صلى الله عليه وسلم والصفوة من أمته صلاة مثمرة لحكمها الذي هو الكمال ، وهو - وإن كان حاصلا لهم - درجات غير متناهية ؛ فلذلك أردفه بقوله دائمة الإيناع له ، أي الإثمار ، ذلك لفيض الكمال على المتصف بواسطتهم فيضا مستمرا ، ثم شبهه بدوام الزمان من الحيثيتين حيثية حقيقته الكلية " 1 " - فالحقيقة ما به الشيء هو في الخارج ، والماهية ما هو مطلقا ، والهوية ما به التشخص ، والكلى ما يكون مفهومه قابلا لاشتراك كثيرين فيه ، وحقيقة الزمان عند أرسطو مقدار حركة الفلك الأعظم . وعند الأشعري متجدد يقدر به متجدد آخر ، وتحقيقه في علم الكلام والحكمة ، وحيثية صور أحكامها إلى المظاهر التي ظهرت فيه آثار هذه الحقيقة الزمانية مفصلة ، والتفصيل التمييز بين الأشياء التي عند اجتماعها يصح إطلاق الواحد عليها ، ودوام هذه الصورة يتعاقب بعضها على بعض ، فطلب دوام الصلاة مع دوام ثمراتها التي هي كصور أحكامها ؛ لتتوالى عليها التجليات غير المتناهية من السير في الله وبالله ومن الله .

ثم بيّن صور أحكام حقيقة الزمان بقوله : (المعبر عنها بسنينه . . . إلى آخره) ، والسنة مقدار حركة الشمس بالحركة الخاصة ببروجها أو عن مقدار حركة القمر بها اثني عشر مرة ، والشهر عن مقدار حركة الشمس برجا واحدا أو القمر البروج كلها ، واليوم عن كون الشمس فوق الأفق ، والساعة عن مقدار جزء من أربعة وعشرين جزءا من حركة

....

(1)وهي الحقيقة المطلقة ، أي : حقيقة الحقائق.

" ٧٢ "

الفلك الأعظم ، وإنما أشار إلى الصور الزمانية ؛ لينبه بذلك على صورة الوجود الأزلي الأبدي ، وانقسامها على كلية وجزئية ، والأمر ما قدر .
وقد أطلق الدّهر على الله تعالى في الحديث الصحيح بقوله : " لا تسبوا الدهر وأنا الدهر ، أقلب الليل والنهار " " 1 " ، أو على تفاصيل الفيض الواحد في أصله ، أو على أن الكمال النبوي - وإن كان شاملا - لكن له تفاصيل تتوقف على الدعاء ، فافهم .

النص الأول :

قال رضي الله عنه : [نص شريف ، هو أول النصوص الواجب تقديمه] .
النص : لغة الخالص ، والمراد هنا ما يختص بذوق المقام الأكمل الأجمع ، المطابق لما يعلمه الله تعالى في أعلى درجات علمه ، وأتمها وأكملها على ما بينه الشيخ رضي الله عنه في المتن في التفريع الثالث من تفاريع النصوص الثلاثة الأول ، سمي به ؛ لأنه لا يقبل التفسير والتأويل بوجه من الوجوه شرفه باعتبار شرف معلومه ، وهو المطلق الشامل للكل مع غنائه عن الكل ، وإنما كان أول النصوص ؛ لأنه يبحث فيه عن أول الاعتبارات ، وهو الإطلاق والذاتي ، وإنما وجب تقديمه ؛ لأنه يبحث فيه عن موضوع العلم الذي هو الوجود المطلق ، وهو من مقدمات الشروع في العلم على وجه يتميز به تميزا ذاتيّا كاملا ومسائلة مبنية عليه ، وهي حمل أعراضه الذاتية عليه ، أو على أنواعه أو أعراضه الذاتية أو أنواعها ، ولم يتعرض لتعريف العلم ، وهو أنه العلم الباحث عن أحوال الوجود من حيث هو ، ومن حيث ظهوره في المظاهر وغيرها ، مع أن التعريف يفيد بالتمييز الذهني اكتفاء بالتمييز في الواقع الحاصل من تمايز الموضوعات ، وكذا لم يتعرض لغايته لظهورها من ذكر الموضوع ؛ لأنه لما كان أعم الأشياء وأعلاها ، وكان البحث عنها بحثا عن الموجودات كلها على وجه الكشف واليقين ، فمعلوم ما يفيده من السعادة العظمى والدرجة الكبرى التي لا نهاية لها .

قال رضي الله عنه : [اعلم أن الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصح أن يحكم عليه بحكم ، أو يعرف بوصف ، أو يضاف إليه نسبة ما ، من وحدة ، أو وجوب وجود ، أو مبدئية ، أو اقتضاء إيجاد ، أو صدور أثر ، أو تعلق علم منه بنفسه أو غيره ؛ لأن كل ذلك يقضي بالتعين

....

(1)رواه البخاري (4 / 1825) ، ومسلم (4 / 1762) ، والنسائي في الكبرى (4 / 457) .

" ٧٣ "

والتقيد ، ولا ريب في أن تعقل كل تعين يقضي بسبق اللا تعيّن عليه ، فكل ما ذكرناه ينافي الإطلاق] .

الحق : لغة الثابت سمي به الوجود المطلق ؛ لأن ثبوته لذاته وثبوت غيره به ، فالوجود هو الثابت من كل وجه ، وغيره ليس بثابت من حيث ذاته ؛ وإنما ثبوته بالغير ومنع الحكم عليه من حيث الإطلاق الذاتي ، مع أنه هو محكوم عليه بجميع الأحكام ؛ لأن ذلك من حيث تعيناته المتعددة المختلفة وغيرها ، والاعتبار للتعين في الإطلاق ، وقيد بالذاتي احترازا عن إطلاق التعين الأول عن الأسماء ؛ لأنه من حيث التعين الأول محكوم عليه بالوحدة ، والتعين ، والعلم بالذات ، ووجوب الوجود .
فإن قيل : قد حكم عليه بأنه لا يحكم عليه ، وهل هو إلا تناقض ، ويحكم عليه بأنه لا يتقيد ويوصف بالإطلاق .

قلنا : المراد هذا المتعين قبل تعينه لا يحكم عليه بذلك ، فإذا تعين وتعلق العلم به ، حكم عليه بأنه لم يكن محكوما عليه حينئذ ، ولا مقيد أولا موصوفا ، على أن المراد بمنع الحكم عليه ألا يتقيد به ، حتى إن الحكم وضده فيه سواء ، والحكم نسبة أمر إلى آخر ، والتعريف بالوصف هو التعريف الرسمي الذي يعرف به الحق الآن ؛ لأن الحقيقي ممتنع في حقه أزلا وأبدا ، والمراد بالوصف أعم من الثبوتي والسلبي ، وإنما امتنع هذا التعريف ؛ لأنه نوع من الحكم ، وامتنع أن يضاف إليه نسبة ؛ لأن النسبة نوع من الوصف المعرف ، والوحدة ثمة ليست في مقابلة الكثرة ، بل للتنبيه على نفي الكثرة المتوهمة فيه ، وإنما امتنع إضافتها ؛ لأنها نوع نسبة ووجوب الوجود كونه من ذاته بل عين ذاته ، وإنما امتنع إضافته ؛ لأنه نوع نسبة متفرعة على الوحدة والمبدئية كونه أصل الأشياء ، وهو نسبة متفرعة على وجوب الوجود واقتضاء الإيجاد ، إظهاره الأشياء على نهج الاختيار ، فصدور الأثر عنه أعم منه لصدقه مع الإيجاب ، وهما نسبتان متفرعتان على المبدئية .

ثم ذكر ما يستلزم امتناعه امتناع الكل ، وهو أنه يمتنع تعلق علمه بنفسه أو غيره من حيث الإطلاق ، وهذه الأمور كلها متفرعة عليه ، وليس المراد سبق الجهل - تعالى عن ذلك علوّا كبيرا ، بل المراد أن الإطلاق لا يمكن اعتبار العلم معه ، كما لا يمكن اعتبار هذه الأمور مع كونها ؛ لأنها لازمة للحق أزلا وأبدا ، ثم علل جميع ذلك بما هو علة الأصل أولا

" ٧٤ "

والفروع أيضا ، بأن كل ذلك يقضي بالتعيين والتقييد ، ضرورة أن ما لا يتعين كيف يحكم عليه بحكم معين ، وكيف يوصف بوصف معين ، وكيف يضاف إليه نسبة معينة ؟ ، ثم ذكر ما هو سبب اعتبار الإطلاق بأنه لا ريب في أن تعقل كل تعين يقضي بسبق اللا تعيّن ، فكل ما ذكرناه من الحكم والتعريف بالوصف ، وإضافة النسب إليه ينافي الإطلاق الذي اعتبر فيه التعقل قبل التعين ، وإنما اقتضي تعقل كل تعين سبق اللا تعين عليه ؛ لأنه قيد لا حق فلا بد له من سابق ، والسابق على كل تعين ليس إلا اللا تعين ، فافهم .
قال رضي الله عنه : [بل تصور إطلاق الحق يشترط فيه أن يتعقل ، بمعنى أنه وصف سلبي لا بمعنى أنه إطلاق ضده التقييد ، بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين " 1 " ، وعن الحصر أيضا في الإطلاق والتقييد ، وفي الجمع بين كل ذلك والتنزه عنه ، فيصح في حقه كل ذلك حال تنزهه عن الجميع ، فنسبة كل ذلك إليه وغيره وسلبه عنه على السواء ، ليس أحد الأمرين بأولى من الآخر] .

لما كان الإطلاق الذي ضده التقييد من جملة الأحكام المقيدة المتوقفة على التعين .
قال : يشترط في تصور هذا الإطلاق أن يتعقل ، بمعنى أنه وصف سلبي ، وهو أنه لا يتقيد بشيء ، لا بمعنى أنه إطلاق متعارف ضده التقييد ، وإنما أطلق عليه لفظ الإطلاق ؛ لأنه إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين ، فهو من حيث الإطلاق لا يتقيد بالوحدة ولا بالكثرة ، بل المقيد بذلك مراتبه وتعيناته ؛ وهكذا هو مطلق عن الحصر في الإطلاق والتعين بحيث لا يتقيد بأحدهما ، وإن كانا فيه بحسب مراتبه وتعيناته ، ولا في الجمع بين كل ذلك أي الوحدة والكثرة والإطلاق والتقييد ، وكذلك وكل ذلك فيه بحسب مراتبه ، فنسبة كل ذلك إليه ونسبة غيره من التنزيه والتشبيه والغيب والشهادة ، وسلب جميع النسب إليه سواء بلا ترجيح لأحد الأمرين على الآخر ؛ إذ لو رجح لظهور التقيد به ؛ إذ المرجوح لا يقابل ، وإنما حصلت أولوية بعضها على بعض بحسب المراتب المتوقفة على التعينات ولا اعتبار لها حيث يعتبر الإطلاق ، فافهم ، فإنه مزلة الأقدام " 2 ".

....

(1)أي : الوحدة الاعتبارية العددية المقابلة للكثرة ، والكثرة العددية المتعارف عليها ؛ لأن وحدة الحق هي الوحدة الذاتية المنفردة بها ذاته .
(2)انظر : كتابنا " إرشاد ذوي العقول إلى براءة الصوفية من الاتحاد والحلول. "

" ٧٥ "

قال رضي الله عنه : [وإذا وضح هذا علم أن نسبة الوحدة إلى الحق والمبدئية والتأثير والفعل الإيجادي ونحو ذلك إنما يصح ويضاف إلى الحق باعتبار التعين] .

أي : وإذا ظهر أن لا ترجيح لنسبة على نسبة في الإطلاق ، فترجيحات هذه النسب إنما هو باعتبار تعينه ، والوحدة والمبدئية باعتبار المتعين الأول والتأثير ، وهو التوجه إلى الفعل أو الإعدام والفعل الإيجادي بالنسبة إلى التعين الثاني وما بعده ، وذلك إن كلا منها نسب فلا بد لها من منتسبين ، والإطلاق أمر سلبي ، والمراد : أنه يتوقف تعقلها على اعتباره ، وإلا فهي مع التعين ثابتة للحق أزلا وأبدا ، فافهم .
قال رضي الله عنه : [وأول التعينات المتعلقة النسبة العلمية الذاتية ؛ لكن باعتبار تميزها عن الذات بالامتياز النسبي لا الحقيقي] .

لما توقفت النسب على التعينات ، والنسب مرتبة فلا بدّ من ترتب التعينات ، فأول التعينات المتعقلة النسبة العلمية ، أي التي ظهرت من نسبة العلم ، فجعل العلم نسبة ، إذ لا تحقق للصفات متميزة في تلك الحضرة ، وإنما قال : " المتعلقة " لأن أول التعينات الواقعة نسبة الحياة ، لأنها شرط العلم ؛ لكنها لا تعقل إلا بعد تعقل العلم ، وإنما قال " الذاتية " ؛ لأن النسبة العلمية الأسمائية متأخرة عن هذه النسبة ، وكذا نسبة علمه إلى سائر الأشياء والأعيان ،
وإنما قال : باعتبار تميزها ؛ لأنه في الإطلاق العلم حاصل ؛ لكنه لما لم يتميز بالكلية لم يحصل منه تعين ، وإنما اعتبر الامتياز النسبي ؛ لأن الامتياز الحقيقي إنما هو في تعين الواحدية ، لا في الأحدية التي هي التعين الأول ، فهذه النسبة في التعين الأول عين من حيث الحقيقة ، غير باعتبار ما .

قال رضي الله عنه : [وبواسطة النسبة العلمية الذاتية ؛ يتعقل وحدة الحق ووجوب وجوده ومبدئيته ، وسيما من حيث إن علمه بنفسه في نفسه ، وأن عين علمه بنفسه سبب لعلمه بكل شيء ، وأن الأشياء عبارة عن تعينات تعقلاته الكلية والتفصيلية ، وأن الماهيات عبارة عن التعقلات ، وأنها تعقلات منتشئة التعقل بعضها من بعض] .]

لما توقف إضافة النسب إلى الحق على تعينه ، فالنسب الذاتية توقف تعقلها على التعين الأول ، فبواسطة النسبة العلمية الذاتية .
أي : علمه ذاته بذاته في ذاته مع التميز الاعتباري.

" ٧٦ "

قال رضي الله عنه : (يتعقل وحدة الحق) " 1 " ، التي هي نسبة ذاتية باعتبار نفي الكثرة عنها بالذات ، والاعتبار لها في الذات المطلقة لصدقها مع الوحدة والكثرة ، وكذا وجوب وجوده ؛ لأنه نسبة إذ هو اقتضاء ذات الوجود باعتبار مغايرة اعتبارية على ما مرّ ، والاعتبار لها في المطلقة لصدقها على الممكنات ، وكذا مبدئيته ؛ لأنه نسبة بينه وبين ما أبداه ولا اعتبار لها في المطلقة في صدقها على ما أبداه أيضا ، لكن في التعين الأول ظهرت هذه النسب ، وقبل العلم لا يمكن تعقل شيء من ذلك ؛ إذ لو لم يعلم ذاته كيف يحكم بوحدته ، ولو لم يعلم وحدته كيف يحكم بوجوب وجوده لامتناع تعدد الواجب ؟ ولو لم يعلم وجوبه كيف يعلم كونه مبدأ الكثرة ، وكذا لو لم يعلم وجوبه كيف يعلم كونه منتهى الحوادث ومبدأها ، وعلى الخصوص يتوقف تعقل كل منها على النسبة العلمية الذاتية ، من حيث أن علمه نفسه في نفسه من غير زيادة عليه ، فيعلم وحدته ؛ إذ لولاه لم يتعقل الوحدة من كل وجه ، لأنه حينئذ يكون متعددا من ذات وصفه ، وكذا وجوب الوجود المتوقف

....

(1)قال الشيخ صدر الدين القونوي - رحمة الله عليه في " مفتاح الغيب : " الحق سبحانه وتعالى من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد ، لاستحالة إظهار الواحد ، وإيجاده من حيث كونه واحدا أو أكثر من واحد ، لكن ذلك الواحد ، عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات كما تقدم ، فكيف يقال : إن الشيخ وأتباعه ، يقولون : إن الواجب هو الوجود العام ! فيلزم ألّا يكون الواجب من الموجودات الخارجية سُبْحانَكَ هذا بُهْتانٌ عَظِيمٌ * يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَداً] النور : 16 - 17] .فإن قلت : كيف ذهب إلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وهو من طامّات الفلاسفة ولا يقول به أهل السنة ؟ قلت : أهل السنة ما قالوا إن الواحد في جميع الوجود يصدر عنه أكثر من واحد ، وإنما ذهبوا إلى أن العالم صدر عن ذات متصفة بالحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، فما صدر عن واحد من جميع الوجوه ، وأما كون الواحد أعم من الواجب وغيره ، هل يصدر عنه أكثر من واحد أم لا ؟ فلا يصادم كلام أهل السنة على ما قدمنا لك من كلام الشيخ في " الفتوحات " ما إذا تأملته كفاك فتذكر . وأين كلام الشيخ صدر الدين من كلام الفلاسفة ؟ فإن الصادر الأول عندهم هو العقل الأول ، وعنده الوجود العام ، ومن كلامه في " مفتاح الغيب " أيضا : اعلم أن الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه ، وأنه واحد وهذه حقيقة لا يتعقل في مقابلة كثرة ، ولا يتوقف تحققها في نفسها ، ولا تصورها في العلم الصحيح المحقق على تصور ضد لها ، بل هي لنفسها ثابتة لا مثبتة ، وقولنا وحده للتنزيه والتهم لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصور في الأذهان المحجوبة ، وقال فيه أيضا : الوجود في حق الحق عين ذاته ، وفيما عداه أمر زائد على حقيقته ، انتهى . نقلا عن أبي الفتح المكي " عين الحياة) " ص 70.)

" ٧٧ "

على الوحدة ، على أن الواجب يجب أن يكون كاملا ، ولا كمال مع زيادة العلم لجواز تعقل انفكاكه حينئذ ، والمبدئية عليهما ، على أنه لو زاد علمه بذاته ، فجاز ألا يعلم ذاته ؛ لجاز ألا يعلم مبدئيته .
وأيضا من حيث أن عين علمه بنفسه سبب لعلمه بكل شيء ، والوحدة والوجوب ، والمبدئية من جملة الأشياء على أنها من اللوازم القريبة ، فإذا علم البعيدة بعين علمه بنفسه فالقريب أولى ، أو إنما كان علمه بنفسه سببا لعلمه بكل شيء ؛ لأنه شامل على شؤونه التي هي عبارة عن حقائق الأعيان الثابتة التي هي حقائق الأشياء أيضا ، من حيث إن الأشياء تعينات تعقلاته الكلية والتفصيلية ، والوحدة تعين لتعقله كلية الذات من حيث إن شموله على شؤونه ليس على نهج التمييز ، وهذا إنما هو في التعين الأول ، ووجوب الوجود تعين لتعقله كلية الذات من حيث لا تميز فيه لشؤون الممكنات التي يشملها ، والمبدئية تعين لتعقله كلية الذات ، من حيث أنه أولا من غير تميز للآخر فيه ، وأما التفصيلية فليس تتعقل في هذه المرتبة ، وإنما كانت الأشياء عبارة عن تعينات تعقلاته ؛ إذ ليس لها وجود مستقل بل مفاض من نوره على أعيانها التي هي تعقلاته اتصف بها من حيث ظهوره فيها وبها حتى تعين بها ، والأعيان أمور متعقلة لها لا غير ، وأيضا من حيث إن الماهيات عبارة عن التعقلات ، ولا شك أن الوحدة والوجوب والمبدئية إن كانت أمورا موجودة فلا بدّ لها من ماهية ، فلا يسبق التعقل الأول الذاتي ؛ وإلا فهي محض التعقلات ، وإنما كانت الماهيات عبارة عن التعقلات ؛ إذ ليس في الخارج شيء يغاير الوجود في الموجودات مع أنّا نعلم قطعا أن الأشياء تتمايز وتتغاير والوجود مشترك فهو بالماهية ، وأيضا من حيث إنها تعقلات منتشية التعقل بعضها من بعض ، فإن الوحدة منتشية من تعقلات الذات والوجوب عنهما والمبدئية عن الثلاثة ، فهي نفس التعقلات ، وإنما كان بعضها منتشيا عن البعض ؛ لأن المتأخر من هذه الأمور من لوازم المتقدم ، فتعقل الملزوم مستلزم لتعقله ، فكذلك تعقل اللازم منتشئ عن تعقل الملزوم .

ولذلك قال رضي الله عنه : [لا بمعنى أنها تحدث في تعقل الحق تعالى ، تعالى الله عما لا يليق به ، بل تعقل البعض متأخر الرتبة عن البعض ، وكلها تعقلات أزلية أبدية على وتيرة واحدة تتعقل في العلم ، ويتعلق بها بحسب ما يقتضيه حقائقها.]

" ٧٨ "

لما توهم مما سبق ، إن تعقل المنتشئ حادث لتأخره في الوجود عن المنتشئ منه ، دفع ذلك بأن الانتشاء ليس بمعنى الحدوث ؛ لامتناعه في ذات الحق وصفاته اللازمة ، والعلم منها ؛ لأن التجرد نسبة على ما بين في الحكمة ، وما يرى من الحدوث في صفاته اللاحقة باسمه الظاهر ، فحدوثه إنما الظهور بعد البطون في حق الوجود ، وبمعنى سبق العدم عليه في حق الأعيان الثابتة ، فليس تأخر تعقل البعد إلا بحسب الرتبة ، بمعنى التقدم الطبيعي ، وهو أن يكون المتأخر مفتقر إلى المتقدم ، ولا يكون المتقدم علة للمتأخر ، والصفات الإلهية غير معلولة بشيء ؛ لأن تأثير العلل إنما هو في الحوادث فكلها تعقلات أزلية أبدية على وتيرة واحدة لم يسبق الجهل بشيء منها ، بل حقائقها يترتب بعضها على بعض ترتبا طبيعيّا ، والعلم بالشيء إنما يتعلق به بحسب ما يقتضيه حقيقته ؛ ومن هنا نقول أن علم الله بالحوادث قديم ؛ لكنه يتعلق بها على حسب ما هي عليه ، فيعلم الماضي ماضيا ، والحال حالا ، والمستقبل مستقبلا من غير تغيير في علمه ، بل تعلقه الذي هو نسبة بين العلم والشيء لا وجود لها ، فلا محذور في اعتبارها ما في علمه تعالى ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [ومقتضى حقائقها على نحوين : أحدهما تعقلها من حيث استهلاك كثرتها في وحدة الحق ، وهو تعقل المفصل في المجمل ، كمشاهدة العالم العاقل بعين العلم ، في النواة الواحدة ما فيها بالقوة من الأغصان والأوراق والثمر ، والذي في كل فرد من أفراد ذلك الثمرة مثل ما في النواة الأولى ، وهكذا إلى غير النهاية] .

لما كان تعلق العلم بالحقائق على حسب مقتضياتها ، فتارة يقتضي كونها على وتيرة واحدة وتارة كونها مترتبة ؛ لأن مقتضى حقائقها على نحوين بناء على أن كلا من الذات الأحدية والحقائق مرآة للآخر ؛ فالنحو الأول المبني على كون الذات مرآة للحقائق وهي فيه على وتيرة واحدة ، تعقل الحقائق من حيث استهلاك كثرتها في وحدة الحق ، أي عدم ظهورها وتميزها فيها التمييز الحقيقي ، مع كونها بالقوة ، وتفصيلها اعتباري بحسب ما يعود إليه آخر ، فهو شهود المفصل ، أي الذي يحصل له التفصيل في المجمل ، فالكل داخل في ذلك الكمال ؛ لكن الكمال الحاوي لتلك الحقائق لا يحصل إلا بظهور الوجود فيها ولها ، وسمة هي معدومة لا تظهر من حيث هي أبدا وأزلا ؛ لكنها مشهودة للحق شهودا علميّا لا عينيّا ، والأسماء تطلب الكمالين جميعا ، فالكثرة اعتبارية والوحدة حقيقية ، كما في النواة الشاملة على الشجر والأثمار ونواها وحدتها كالحقيقة ، وكثرتها فيها اعتبارية ، وإنما يرى

" ٧٩ "

الكثرة فيها العالم بها حقيقة لا يتغير علمه عند حصول تلك الكثرة بالفعل في الخارج ، فلا يزاد كمالا لم يكن قبل أصلا ، بل هو ذلك الكمال بعينه ، حصل له صفة الظهور في الخارج ليحصل الكمال الخارجي ، ولا نصيب فيه للعالم إلا فيما علم أولا ، لكن لما كان علمه حاصلا في الخارج فلا بدّ من تعلق علمه به كذلك ليطابق ذلك العلم الأزلي ، فافهم .
قال رضي الله عنه : [والنحو الآخر تعقل أحكام الوحدة جملة بعد جملة ، فيتعقل كل جملة بما يشتمل عليه من الماهيات التي صورة تلك التعقلات المتكثرة المعددة للوجود الواحد ، وهذا عكس الاستهلاك الأول المشار إليه ؛ فإن ذلك عبارة عن استهلاك الكثرة في الوحدة ، وهذا هو استهلاك الوحدة في الكثرة ، فليعلم ذلك] .
أي : والنحو أيضا من مقتضى الحقائق أن تصير الحقائق مرآة للحق ، وبه يحصل ترتب التعقلات ؛ لأنه يتعقل به أحكام أي أوصاف الوجود الواحد اللاحقة به بحسب ظهوره في تلك الحقائق ، وإن كانت معه أيضا عند البطون ، فتعقل تلك الأحكام جملة بعد جملة بحسب ترتيبها الطبيعي ، وإن كان تعقل مجموعها مرة واحدة بحسب تعقل تلك الأحكام نفسها ، وإنما ترتبت بحيث ترتب ماهياتها الخارجية ، فيتعقل كل جملة من الأحكام بما يشتمل تلك الجملة عليه من الماهيات ، التي هي صور تلك التعقلات ، أي مظاهر تلك الأحكام المتعلقة مرة واحدة أولا ، ومرات متعددة بحسب تلك المظاهر ، وإنما قيدنا الماهيات بالخارجية ؛ لأن الذهنية غير مترتبة التعقل إلا بحيث أن خارجيتها مرتبة ، فيعقل ترتيبها في الذهن بحسب ذلك .
وهذه الصور التي هي ماهيات الخارجية متكثرة بالحقيقة في الخارج معددة للوجود الظاهر فيها لا بحسب نفسه ، بل بحسب الصور الظاهرة فيها ؛ لأنها مرايا متعددة له ، فيتعدد صوره بحسب تعدداتها ، وهذا الاستهلاك - أعني استهلاك الوحدة ، أي اختفاؤها في الحقائق - عكس الاستهلاك الأول الذي هو استهلاك كثرة الحقائق في الوجود ، فهو شهود المجمل في المفصل ، وفي هذه الشهود ترتب على حسب أوقات ظهوره فيها ، فالكثرة والترتب ليس إلا للماهيات الخارجية بالذات ، والذهنية باعتبار قابليتها للخروج ، والوحدة ليس إلا للحق من حيث هي فيه ، فافهم .
* * *

" ٨٠ "

النص الثاني

:قال رضي الله عنه : [ومن النصوص : اعلم أن الحق من حيث إطلاقه وإحاطته لا يسمى باسم ، ولا يضاف إليه حكم ، ولا يتعين بوصف ولا رسم ؛ ليس نسبة الاقتضاء إليه بأولى من نسبة اللا اقتضاء ، فإن الاقتضاء المتعقل إذ ذاك أو المنفي هو حكم متعين ووصف مقيد] .

لما فرغ عن الإطلاق الذي لا يقابله التقييد ولا ينحصر في الإطلاق والتقييد ولا في الجمع بينهما ولا الانفراد ؛ شرع في الإطلاق المقابل للتقييد ، وهذا الإطلاق هو الذي يعبر قبل التعين الأول لا غير ، فذلك يمكن اعتباره قبله وبعده ، فهذا الإطلاق يتقيد بالإطلاق والعموم ، وإليه أشار بقوله : (وإحاطته) لكن لا يسمى باسم خاص وإلا لم يبق على الإطلاق ، وهكذا لا يضاف إليه حكم خاص حتى يقال أنه مقتض للأعيان أو الأسماء أو لا مقتض لمنافاته العموم .

وهكذا لا يتعين بوصف كالعلم ، ولا رسم كالوجود والحياة ؛ لذلك ، فإذا لم يتعين بذلك لم يكن نسبة اقتضاء شيء كالأسماء والأعيان بأولى من نسبة اللا اقتضاء المتعقل إليه قيد بذلك ؛ لأنه شامل عليها بحسب الإطلاق الأول ، وهذا إنما يفارقه باعتبار ما ، فإنما يمتنع الاقتضاء واللا اقتضاء المتعقل لا الواقع هناك ، ثم ذكر تعليل ذلك بقوله : إذ ذاك أي الاقتضاء أو المنفي أي : اللا اقتضاء هو حكم معين .

يقال : نسبة مقتض أو لا مقتض ووصف لذاته ، بأن فيه اقتضاء أو لا اقتضاء ، فلا يبقى إطلاق ضده التقييد ، فالاقتضاء لا يتعقل لهذا الحصر ، وإن كان التعيّن يترتب عليه ، بل يتوقف الاقتضاء على التعين العلمي ، وليس هذا التعين مقتضاه ، بل من جملة ما اشتمل عليه الإطلاق الأول ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [ثم ليعلم أن الاقتضاء وإن كان ذاتيّا ، فإنّ له ثلاث مراتب :

حكمه من حيث المرتبة الأولى : هو أنه لا يتوقف على شرط ، ولا موجب يكون سببا لتعيّنه ،

وحكمه من حيث المرتبة الثانية : هو أنه يتوقف تعيّنه على شرط واحد فحسب،

وحكمه من حيث المرتبة الثالثة : هو أن ظهور أحكامه يتوقف على شروط وأسباب ووسائط] .

يريد أن نسبة اللا اقتضاء وإن لم يكن أي : إطلاق الذات أولى من نسبة اللا اقتضاء ،

" ٨١ "

لكن النسبتين داخلتان في الذات بحسب إطلاقها بالمعنى الأول ، وهذا الاقتضاء وإن كان متحد الذات ، وهو أنه فيض ، لعدم التميز في الإطلاق ، لكنه من حيث التنزل إلى المفاض عليه يختلف أحكامه ؛ لأنه قد يصل بلا واسطة وقد يصل بواسطة ، وقد يصل بوسائط والواسطة الشرط أو السبب ، والمراد بالشرط ما لا دخل له في الإيجاد ، لكن يتوقف عليه ، وبالسبب ما يكون موجبا غير مؤثر ، فلذلك الاقتضاء والفيض عند التنزل من إطلاق الذات ثلاث مراتب مختلفة الأحكام ،

وحكمه من حيث المرتبة الأولى : هو أنه لا يتوقف تعلقه بالمفاض عليه على شرط وعلى موجب يكون سببا لتعينه وإن توقف على موجب يكون مؤثرا فيه من الأسماء الإلهية والربوبية إذ لا ترجيح في الذات المطلقة مع غنائها عن العالمين ،

وحكمه من حيث المرتبة الثانية : هو أنه يتوقف تعينه ، وإن لم يتوقف أصله على شرط واحد فحسب ، ولو يعتبر السبب هنا ، إذ يشترط معه عدم المانع ، فتتعدد الواسطة لا محالة ،

وحكمه من حيث المرتبة الثالثة : هو أن ظهور أحكامه بعد حصول تعينه في إحدى المرتبتين الأوليين يتوقف على شروط وأسباب ووسائط أخرى من الطبائع وأجسام القوى وغيرها ، وإنما اعتبر جميع الأمور هنا مع تعددها ؛ لتشمل هذه المرتبة جميع المراتب غير المتناهية ، وليس المراد أن لا بد من جميع ذلك ، وإنما أراد ضبط المراتب الباقية فيها .

قال رضي الله عنه : [فحكم الاقتضاء الأول هو الفيض الذاتي لا لموجب ، ولا يتعقل في مقابلة قابل أو استعداده ، وحكم الاقتضاء الثاني : التوقف على شرط واحد وجودي فحسب ، وذلك الشرط الوجودي هو العقل الأول الذي هو واسطة بين الحق وبين ما قدر وجوده من الممكنات إلى يوم القيامة ، وأما حكم الاقتضاء من حيث المرتبة الثالثة : فإن ظهور أثره وحكمه موقوف على شروط شتى كباقي الموجودات] .

بيان لأوصاف الفيوض المذكورة وتعيناتها ، أي وإذا كان ذلك ، فحكم الاقتضاء الأول أي أثر الثابت به من حيث المرتبة الأولى حصول الفيض الذاتي قيد به ؛ لأن الأسمائي لا بدّ وأن يكون بواسطة قابليته الأعيان واستعداداتها ؛ لأنها نسب بينها وبين الأعيان ، فهذا الفيض لا يكون بموجب من الأسباب ، ولا يتعقل في مقابلة قابل واستعداده ، إذ القابل واستعداده إنما يحصلان من هذا الفيض ، فلو توقف عليها لزم الدور.

" ٨٢ "

ومن هنا يفهم أنه لا يكون بواسطة الشرط ، وهذا هو محل الاختيار الإلهي والقدرة مستوية الطرفين والإرادة المرجحة ، والقابل هو العين الثابتة ، والاستعداد تهيؤه للقبول ، وهذا الفيض هو المسمى بالفيض الأقدس ، وحكم الاقتضاء الثاني توقف الفيض الحاصل منه على شرط واحد ، إذ لو تعدد لكان في المرتبة الثالثة ، والشرط هنا وجودي إذ العدمي هو شرط عدم الواسطة حاصل في المرتبة الأولى ، لكنه لما اعتبر كون عدم الواسطة حاصلا ، لم يجعل واسطة بخلاف عدم المانع المعين مع السبب ، فتذكر ولم يعتبر هنا ؛ لأنه إنما يكون شرطا ، حيث فرض المانع ، إذ يكون عدما مضافا ، فيكون في حكم الوجود وإلا كان عدما محضا ، وذلك الشرط الوجودي هو العقل الأول ، إذ الأسماء الإلهية نسب عدمية ، والوجود هو الذات مع اعتبار تلك النسب ، على أنها لا تغاير الذات ، فلا تعد وسائط ، وأما غير العقل الأول ظن فمرتب عليه في تعدد الوسائط ، وإنما لم يجعل سببا لاستلزامه اعتبار الشرط الذي هو عدم المانع معه ، فالعقل الأول هو الواسطة بين الحق وبين ما قدر وجوده من الممكنات ، وإنما اعتبر واسطة ؛ لأنه أكمل الموجودات العالية لكونه بالفعل من كل وجه وقلة وجوه الإمكان فيه ، فهو إلى الحق أقرب ، وإنما قيد للممكنات بما قدر وجوده ، إذ الممكن المعدوم لما لم يخرج من العلم إلى العين ، لم يحتج إلى الواسطة في الوجود ، إذ لا وجود له .

والحاصل من هذا الاقتضاء العقل الثاني والنفس الكلية ، وأما حكم الاقتضاء من حيث المرتبة الثالثة ، غير العبارة هنا ليفهم المقصود فيما تقدم بعبارة مختصرة وصرح هنا بمعنى الحكم أيضا ، هو أن ظهور الأثر يتوقف على شروط شتى أي أمور متعددة من الشروط والأسباب وغيرها .

أطلق عليها الشروط بمعنى المتوقف عليها كباقي الموجودات من العقل الثالث والنفس الثانية والأفلاك ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [ولست أعني بهذا ، أن ثمة اقتضاءات ثلاثة مختلفة الحقائق ، بل هو اقتضاء واحد ، وله ثلاث مراتب ، يظهر ويتعين به من حيثية كل مرتبة منها أثر أو آثار ، فافهم] .

دفع لما قد يتوهم مما ذكر ، أن في الذات اقتضاءات مختلفة للحقائق ، وهو باطل لما يذكر من أن الواحد لا يقتضي من جهة واحدة إلا الواحد ، فدفع ذلك بأنه اقتضاء واحد

بالحقيقة ، يختلف بالمراتب كالأصل ، فله ثلاث مراتب مرتبة في مستقره ، ومرتبتان في تنزله يظهر بحسب كل مرتبة ويتعين بحسبها أثر وآثار ، ففي المرتبة الأولى العقل الأول ، وفي الثانية والثالثة ما ذكرنا ، وإنما قال يظهر ويتعين ، لأن الآثار كامنة في الذات وكانت غير متميزة ، فلما ظهرت ، تميزت فتعينت . والفيض الكلي هو الوجود العام ، وهذا طريق لطيف يمكن الجمع بين مذهبي الفلاسفة القائلين بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد والمتكلمين القائمين بإسناد الكل إليه تعالى بلا واسطة ، فلذلك قال رضي الله عنه : (فافهم) ، أو نقول الفيض واحد يتعدد بحسب المراتب والأسباب ليس مؤثرة بل هي مؤقتة ، والله أعلم .

النص الثالث

قال رضي الله عنه : [ومن النصوص الإلهية أن العلم الوحداني الذاتي يضاف إليه التعدد من حيث تعلقه بالمعلومات ، ولا يتحقق بإدراكها إلا من حيث تعيناته وتعلقاته] .

لما فرغ عن بحث الإطلاق المقابل للتقييد ، شرع في بحث التقييد الأول ، وهو العلمي ، إذ هو أول النسب وجعله من النصوص الإلهية باعتبار أن العلم منشأ الأسماء الإلهية التي هي مع الذات حضرة للإلهية ، وجعل العلم وحدانيا لتوحده في هذه الحضرة التي هي الأحدية وذاتيّا ، لكونه غير متميز عن الذات .

ثم ذكر من أحكامه أنه يضاف إليه التعدد من حيث تعلقه بالمعلومات المتعددة التي هي الأعيان الثابتة ، أعني : حقائق الممكنات ، كما يضاف التعدد إلى الوجود الواحد المطلق باعتبار ظهوره في المظاهر ، وإلى الاقتضاء بحسب وصول الفيض إلى المفاض عليه مع وحدتها في مستقرها ، فالعلم الذاتي واحد محيط بالكل إحاطة الذات إلا أنه مجمل إذا اعتبر تعلقه بالذات فقط ، ولا يتحقق بإدراك المعلومات المتعددة إلا من حيث تعيناته بهذه المعلومات وهي تعلقاته بها ، فيدركها مفصلة .

فلذلك قيل : للأعيان الثابتة إنها صور العلم ، وإنها غير مجعولة ، وإلا فلا دخل لانتقاش الصور الكثيرة في العلم الواحد ، لكنها انتقشت باعتبار تعيناته الكثيرة من تعلقاته بالأعيان فهذه التعينات مرايا الأعيان الثابتة .

قال الشيخ رضي الله عنه : [وتعلقه بكل معلوم ، تابع للمعلوم بحسب ما هو المعلوم عليه في نفسه : بسيطا كان المعلوم أو مركبا ، زمانيّا كان أو مكانيّا ، أو غير زماني ولا مكاني مؤقت

" ٨٤ "

القبول ، متناهي الحكم والوصف ، أو غير مؤقت ولامتناه فيما ذكرنا ، فاعلم ذلك .]
بيان التعميم وإحاطته بالكل مع أنه لا حدوث فيه ولا تغير من حيث وحدته الأصلية وأن وقع ذلك في تعلقاته ، فقال : وتعلق ذلك العلم الوجداني لكل معلوم تابع للمعلوم ، وإن كان كل معلوم حاصلا من ذلك العلم من حيث وحدته ، لكن لما كانت تعيّناته بالمعلومات ، فكل تعين له تابع للمعلوم الذي تعيّن به بحسب ما هو المعلوم عليه في نفسه ، فيتصف التعلق التابع بصفته دون العلم الوجداني المتبوع ، فيبقى على ما كان عليه ، وصفات المعلوم كونه بسيطا أو مركبا وكونه زمانيّا أو غير زماني ، ومكانيّا أو غير مكاني ، أبديّا أو غير أبدي .

مثال البسيط الزماني المكاني المؤقت حروف الهجاء اللفظية ، ومثال البسيط غيرها العقول والنفوس ، ومثال المركب الزماني المكاني المولدات ، ومثال المركب غير الزماني والمكاني محدد الجهات ، وتعلق العلم يتصف بهذه الصفات دون نفس العلم الوجداني كمن يعلم أن زيدا فاعل كذا في الوقت الفلاني فإذا جاء علم بذلك العلم أنه وقبله أنه سيفعل ، فتجدد بعلمه عند فعله نسبته لم تكن ، لكن العلم بأنه فاعل كذا في الوقت الفلاني ، باق بحاله ، وهكذا علم بالمركب من حيث كليته واحد ، ومن حيث التفصيل مسبوق بنسبة علمه إلى جزأيه ، فافهم ذلك ، فإنه مزلة أقدام الفلاسفة والمتكلمين ، فلذلك قال رضي الله عنه : (فاعلم ذلك) .

قال : [ومن تفاريع ما ذكرنا من النصوص أيضا ، أن الحكم من كل حاكم على كل محكوم عليه تابع لحال الحاكم عين الحكم ، وتابع لحال المحكوم عليه حال حكم الحاكم عليه] .

فيه بيان أن الحاصل من الإطلاق يكون فيضا مطلقا ، فإن كان الإطلاق لا في مقابلة التقييد كان الفيض كذلك ، وإلا كان في مقابلته وأن المعلوم لما كان حاكما على تعلق العلم كان تعلقه كذلك ، فهذا تفريع على النصوص الثلاثة جميعا .
إنما كان أيضا ؛ لأنه ذكر أولا من تفريع الأول تعقل الوحدة ، ووجوب الوجود والمبدئية ، ومن تفريع الثاني الاقتضاءات المختلفة بحسب المراتب ، ومن تفريع الثالث تبعية تعلق العلم بالمعلومات ، فذكر هاهنا ما يصلح كميته للكل ، وهو أن الحكم من كل

" ٨٥ "

حاكم قديما أو حادثا على كل محكوم عليه مبدعا أو ماديّا تابع لحال الحاكم لوجوب المناسبة بين الأثر والمؤثر ، وإنما اعتبر حاله إذ لا أثر للذات من حيث هي لتساوي الآثار إليه ، وإنما اعتبرت حين الحكم ؛ لأن السابقة واللاحقة غير موجودتين ، فلا أثر لها وتابع لحال المحكوم عليه ، إذ لا بدّ من قابليته لذلك الحكم ، وقيدت تلك الحال بحال حكم الحاكم إذ الحالة السابقة ، واللاحقة غير موجودتين حال تأثير الحاكم ، فكيف يتأثران بها ويقرب من هذا قول أهل المعقول إن النتيجة لا بدّ أن تناسب المقدمتين .

قال رضي الله عنه : [فإن كان المحكوم عليه من شأنه التنقل في الأحوال ، تنوعت أحكام الحاكم عليه في كل حال ، واختلفت بحسب تلبسه بتلك الأحوال ، وإن كان المحكوم عليه مما من شأنه الثبات على وتيرة واحدة ، ثبت حكم الحاكم عليه بحسب التعلق الأول المعين بحكم الحاكم عليه ومقتضاه وبقي الأمر بحسب حال الحاكم حين الحكم ، فإن كان الحاكم من مقتضى ذاته التقلب في الأحوال بحسبها أو مقتضى ذاته أنه ثابت ، والأحوال تنقلب ، فيكون تبعية حكم الحاكم بحسب أحد الأمرين الحاضرين لمراتب حكم كل حاكم ، وكل محكوم عليه إذ لا يخرج عما ذكرته حكم حاكم ولا محكوم عليه] .

أي : لمّا كان الحكم تابعا لحال الحاكم والمحكوم عليه حين حكمه عليه ، فإن كان المحكوم عليه مما ينتقل من حال إلى حال ، كثرت أنواع حكم الحاكم عليه في كل حال يكون عليه حكم من الحاكم على حدة ، واختلفت تلك الأحكام بالجنسية والصنفية وغيرها بحسب تلبس المحكوم عليه بتلك الأحكام المختلفة سواء كان الحاكم ثابتا أو متقلبا ، فأما المتقلب كالصانع في صنائعه .

وأما الثابت فالأسماء الإلهية والملائكة بالنسبة إلى عالم الكون والفساد ، وذلك بأن ينقطع حكم الحاكم الثابت عن المحكوم عليه بحسب حال تجددت له ، فيصير الحاكم عليه غيره ، ولذا يختص أعمال الأسماء والملائكة بالأوقات المخصوصة لها ، وإن كان المحكوم عليه مما من شأنه الثبات على نهج واحد ثبتت عليه الحكم الأول من الحاكم على حسب تعلق حكمه به أولا ؛ لأن تعلق حكم الحاكم به بحسب هذه الحالة مما دامت هذه الحالة ، بقي التعلق وهذا التعلق معين للحكم ، فيبقى الحكم المعين ببقاء هذا التعلق الباقي بتلك الحالة التي للمحكوم عليه.

" ٨٦ "

ولكن هنا كلام ، وهو أن تعلق حكم الحاكم أيضا بحسب حال الحاكم ، فنقول إن كان الحكام أيضا ثابتا ، فلا يختلف الحكم عليه كحكم الحق تعالى على العقول ، فلذا كانت بالفعل أزلا وأبدا ، وإن كان مختلف الأحوال كالنفوس يؤثر فيها العقول الكثيرة يختلف أحكامها عليها ، وإن كانت ثابتة ، فلذا يختلف الفيض المتفضل عليها .
وجواب قوله : فإن كان الحاكم ، محذوف وهو ثبت الحكم على وتيرة واحدة ، وجواب ما عطف عليه أيضا محذوف ، وهو يتكثّر الأحوال عليه .
وقوله : " فيكون ، بيانا للحاصل مما سبق ، وأنه يفيد الحصر ، وبيانه : إن الأحكام لا تخلو من أن تكون منشأة عن الأقسام الأربعة ثباتها ، وانتقالها أو ثبات الحاكم ، وانتقال المحكوم أو بالعكس ، وإنما صرح بهذا الحصر ؛ لأنه قد يتوهم أن حكم الحاكم الثابت مع ثبوت المحكوم عليه يختلف باختلاف الوسائط ، فكأنه قال : إن الحاكم هو المجموع من المتوسط وممن توسط المتوسط بينه وبين المحكوم عليه ، وإلا فالحاكم الأول هو الحاكم على الكل ، فافهم " .

النص الرابع :

قال رضي الله عنه : [ومن تفاريع ما ذكرنا من النصوص أيضا ، أن العلم يتبع الوجود ، بمعنى أنه حيث يكون الوجود يكون العلم دون انفكاك] .
ومن تفاريع النص الأول المبين : أن أول نسبة غيب الإطلاق ، هي العلم .
والنص الثاني المبين فيه ، أن العقل الأول الذي هو الروح الأعظم " 1 " واسطة بين

....

(1)ويقال له أيضا : القلم الأعلى ، وذلك لأن العقل الأول له ثلاثة وجوه معنوية كلية :
فالوجه الأول : أخذه الوجود والعلم مجملا بلا واسطة ، وإدراكه ، وضبطه ما يصل إليه من حضرة غيب موجده ، فباعتبار هذا الوجه سمي بالعقل الأول ، لأنه أول من عقل عن ربه ، وأول قابل لفيض وجوده . والوجه الثاني : هو تفصيله لما أخذه مجملا في اللوح المحفوظ بحكم : " اكتب علمي في خلقي ، واكتب ما هو كائن " . ويسمى هذا الوجه بالقلم الأعلى ، الذي به يحصل نقش العلوم في ألواح الذات القابلة . قال تعالى :عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، وبهذا الوجه هو نفس محمد صلى الله عليه وسلم المشار إليه بقوله تعالى : " لم يؤتها من سواه من العالمين " . والوجه الثالث : كونه حاملا حكم التجلي الأول ، ومنسوبا إلى مظهريته في نفسه لغلبة حكم الوحدة والبساطة عليه ، وبهذا الاعتبار هو حقيقة الروح الأعظم المحمدي ونوره لكونه جامعا لجميع التجليات الإلهية منها والكونية ، ومنشأ لجميع أرواح الكائنات . [اللطائف ص .] 235

الحق وجميع الموجودات .
والنص الثالث المبين فيه : أن تعينات العلم بحسب تعينات المعلومات ، إن العلم يتبع الوجود ، ضرورة أن التعين الأول لما كان أوسع التعينات ، كان سائر التعينات كذلك ، ضرورة أن لازم الأعمى لازم الأخص ؛ للزوم الأعم كل أخص ، ولازم اللازم لازم ضرورة أن توسط العقل بالمناسبة الروحانية ، إذ لا بدّ من المناسبة بين الفاعل والمنفعل ، فلذلك يفيض على كل روح ، لكن بحسب استعداده .
والروح مجرد ، وكل مجرد عالم على ما بين في الحكمة ، وضرورة أن العلم متعلق بالمعلوم الذي هو نفس الوجود بالحقيقة ، وإن كان غيره بالاعتبار ؛ فلهذا علم الحق تعالى بالعلم الواحد ذاته وصفاته وجميع الأشياء غير المتناهية .

فالعلم لازم للوجود ملازمة متساوية ؛ فلذا فسر المتابعة باللازمة المساوية فمن هنا كان الكل عالما بالله سامعا لأمره مطيعا له ، كما وردت بذلك الأخبار الصحيحة مثل شهادة الحجر والمدر المؤذن ، وعلم بذلك أن قوله عزّ وجل : وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ [الإسراء : 44] ، محمول على الحقيقة وإن الخطاب في : لا تَفْقَهُونَ [الإسراء : 44] ، لأهل الحجاب مطلقا سواء كانوا من المؤمنين أو من الكفار.
ومما يدل عليه أن الموجودات لا تخلو من القوى المجردة ، (وكل مجرد عالم) ، والقوى مبادئ التأثيرات ، ولا بدّ للمؤثر من العلم بما يؤثر به ، قال الله تعالى : أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [الملك : 14] ، ولذا تشعر الأعضاء الإنسانية بما تفعل ، وبما يليها القلب ، وإن لم يكن لها نطق وتخيل ، فافهم.

قال رضي الله عنه : [وتفاوت العلم بحسب تفاوت قبول الماهية الوجود تمامية ونقصانا ، فالقابل للوجود على وجه أتم ، يكون العلم هناك أتم ، وينقص العلم بقدر القبول الناقص ، وغلبة أحكام الإمكان على أحكام الوجوب عكس ما ذكرنا أولا ، فاعلم ذلك].
هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ، لو كان العلم لازما للوجود ملازمة متساوية ؛ لكان مقتضى ذاته ، ومقتضى الذات لا يتفاوت بالعوارض ، فما بالنا نرى بعض الأشياء تام العلم وبعضها ناقصا فيه ، بل لا نرى لبعضها العلم أصلا حتى إن بعض الإنسان يكون

" ٨٨ "

جاهلا بربه تعالى .
فأجاب : بأن العلم وإن كان في الوجود على نسق واحد بدليل أن تدبير الأرواح في أجسام الجهال على نهج تدبيره في أجسام أهل الكمال ، لكن تفاوت العلم بحسب تفاوت تجلي الوجود على الماهيات ، فكل ماهية قبلت من العلم بمقدار ما صارت مجليا للوجود ؛ فإن العلم من توابع الوجود فحيث كان المتبوع ظاهرا على أتم الوجوه ، أو كان في ظهوره نقص ، كان التابع كذلك . فلذلك لم يظهر في الجمادات شيء من العلم وإن كان في وجودها من حيث الإطلاق العلم الكامل حتى نطقت مع الكمّل من الأنبياء والأولياء عليهم السلام ؛ وسبب ذلك غلبة نظرهم إلى الوجود المطلق فيها ، فلذلك كشفوا بملكوتها ، بخلاف الناظرين إلى تقيده بها سيما من قصر نظرهم على ماهيتها ، حتى قالوا إنها نفس وجودها .

ثم أشار رضي الله عنه إلى علة عدم الظهور في البعض بأنها غلبت أحكام الإمكان التي أصلها العدم فيها ، فلا يظهر العلم التابع للوجود مع ضده ، ولذلك نقصت القوى الروحانية في الجمادات وزادت في النبات وغلبتهما في الحيوان وعلى الجميع في الإنسان ، وهذه القوى لتجردها يغلب فيها الوجوب الذي هو من صفات الوجود ، فكلما زادت ، زاد العلم ظهورا بنسبة أحكام الوجوب فيه على أحكام الإمكان ، وأشار إليه بقوله عكس ما ذكرنا أولا .

ثم قال : فاعلم ذلك ، تنبيها على نفي ما يزعمه الجمهور من أن العلم بالكليات ليس إلا للإنسان والملائكة ، ولا دليل لهم على ذلك سوى أنهم لم يظفروا إلى البرهان عليه ، ولا يصلح لهم ذلك للاستدلال على النفي مع أنه مخالف للنصوص ، ولما ظهر على الأنبياء والأولياء عليهم السلام على أن في بعض الحيوان كالنحل والعنكبوت من الصنائع ما يتحير فيها محقق المهندسين ، فكيف يمكن نفي العلم عنها ، والله أعلم .
النص الخامس :
قال رضي الله عنه : [ومن تفاريع ما ذكرنا من النصوص المحققة أيضا] .
هذا تفريع على النص الأول من حيث أن الإطلاق السلبي لا يمكن معرفته ، وعلى الثاني من حيث إن إمكان معرفة النصوص بمعرفة ما ورائها من الأسماء والأعيان ، وعلى

الثالث بأن غاية تعلق ذلك ما هي .
قال رضي الله عنه : [وإن كنت قد ألمعت بطرف منه في بعض المواضع من كتبي في ضمن أمر آخر وبلسانه ، لكن لما أفردت هذا الكتاب لذكر النصوص من الأذواق المختصة بخصوص مقام الكمال ، دون لسان عمومه من الأذواق المقيدة الحاصلة لأرباب المقامات المخصوصة والمستندة من حيث الأصالة إلى حضرة اسم أو صفة من الصفات والأسماء الإلهية التي هي محتد ذلك الذوق الخاص ومنبعه ، وجب على أن أفرد وأميز ما يختص بذوق المقام الأكمل الأجمع ، وصحة ثبوته ومطابقته لما يعلمه الله تعالى في أعلى درجات علمه وأتمها وأكملها من ذلك الأمر المترجم عنه دون تقرير صحته وثبوته بالنسبة والإضافة إلى مقام دون مقام ، وباعتبار حال ووقت دون غيرهما من الأوقات والأحوال وما ذكر] .
أي : ذكرت هذا التفريع هنا ، وإن كنت قد ألمعت ، أي : أشرت إشارة خفية بطرف منه في بعض المواضع من كتبي ، مع أن عادتي ترك التكرار بالنسبة إلى كتبي فضلا عن غيرها ، وإنما ذكرته فيها في ضمن أمر آخر وبلسان ذوقه ، فلا يكون محض التكرار ؛ لكنه لما صار مذكورا بأي وجه كان وعلى أي لسان ، فقد وقع التكرار من وجه ، فلا ينبغي لي أن أذكره بناء على أن عادتي ترك التكرار بأي وجه كان ، لكن لما أفردت هذا الكتاب لذكر النصوص ، وهي الأذواق المختصة بخصوص مقام الكمال ، دون المختصة بعموم مقام الكمال .
والمراد بالأذواق المختصة لعموم مقام الكمال ، هي الأذواق المقيدة من حيث الأصالة إلى الحضرة اسم أو صفة مخصوصتين من الصفات والأسماء هي محتد ذلك الذوق الخاص .
والمراد بالذوق ما يدرك بالوجدان ، وإنما قيد من حيث الأصالة ؛ لأنه يستند إلى الذات أيضا من حيث استناد الأسماء إليه وشموله عليها ، وفيه تنبيه على أن الكمال لكونه أمرا إضافيّا ، قد يكون مطلقا ، وهو مخصوص مقام الكمال ، وقد يكون بالنسبة إلى شيء دون شيء ، وهو عموم مقام الكمال ، وجب علي أن أفرد وأميز النصوص عن غيرها ، وهي العلوم المختصة بذوق المقام الأكمل أي : خصوص مقام الكمال ، وهو المطلق المستند إلى حضرة جمع الجمع ؛ فلذلك فسّر بالجمع : وهي العلوم المختصة بصحة ثبوتها مطلقا بالنسبة

" ٩٠ "

إلى جميع الإطلاق والأذواق بحيث يطابق لما يعلمه الله تعالى في أعلى درجات علمه تعالى ، وهي العلم الذاتي وأتمها لشمولها على الذات وشؤونها ، وأكملها بالجمع بين الإجمال والتفصيل ، وتلك النصوص هي الأمور التي ترجم عنها في بعض المواضع من كتبي من غير هذا الاعتبار ، ولم أذكر العلوم التي يختص تقرير صحته وثبوته بالنسبة إلى نظر دون نظر ، والإضافة إلى ذوق دون ذوق .
وفي مقام الشخص الواحد دون مقام آخر له ، واعتبار حال ووقت له دون غيرهما من الأحوال والأوقات ، ودون ما ذكر من الأذواق غير المطابقة لما يعلمه الله تعالى في أعلى درجات علمه ، بل المطابقة لما يعلمه الله تعالى بالنسبة إلى بعض التعيّنات دون بعض ، ومن الأذواق المستندة إلى صفة مخصوصة ، واسم مخصوص دون غيرهما .
فالذوق الكامل : هو المستند إلى الذات والمطابق للعلم الأعلى والصحيح بالنسبة إلى الكل ، والناقص ما اختل بشيء من هذه الثلاثة ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [فنقول بعد تمهيد هذه المقدمة الكلية في بيان هذا النص الذي قصدنا إيضاحه : أن كل معلم أدركه الإنسان بنظره أو كشفه أو حسه أو خياله جمعا وفرادى ، ولم ينته نظره أو كشفه ، لذلك الأمر أو إدراكه إياه حسّا وخيالا إلى إدراك ما وراءه بعد معرفة ذاتياته ولوازمه الكلية ، فإنه لم يدرك ذلك الأمر حق الإدراك تماما ، ولم يعرفه حق المعرفة] .
وجه كون ذلك مقدمة للمسألة ، إن المقام الأكمل إنما يتحقق بمطابقته لما يعلمه الله تعالى في أعلى درجات علمه وأتمها وأكملها .
وإنما كان علمه تعالى كذلك ؛ لإحاطته بالأشياء بالذّاتيات واللوازم ، وبما وراءها إلى التعين الأول ، وقد حصل له ذلك .
إذا عرفت هذا فنقول : كل معلوم سواء كان من الموجودات أولا أدركه الإنسان ، خص بالذكر ، لكونه أكمل مدرك ؛ لاجتماع القوى المدركة كلها فيه ، مع أنه مدرك بذاته أيضا بنظره أي : بالفكر النظري والتعريفات العقلية أو كشفه أي بالقوة القدسية المسماة بالبصيرة الباطنة أو بالوجدان أو باتصال الملأ الأعلى من العقول والنفوس السماوية وغيرها ، أو حسه الظاهر أو خياله الذي هو من الحواس الباطنة جمعا بأن يتفق له في أمر واحد المدركان فصاعدا ، كالنظر والكشف في الأمور الغيبية ، والحس والخيال في الأمور

" ٩١ "

الظاهرة ، والنظر والحس والخيال فيما بين بين ، كأشكال الهندسة ، وفرادى كالأمور الكشفية التي لا يدركه العقل ، وكالخيالات التي لا يدخل تحت الحس كالبحر من الزئبق ، والعقليات التي لا يدركها الكشف ، كالجمع بين النقيضين ، فإنه أمر عقلي والكشف يأبى تصوره إلا على مثال بأن يتصور الجمع بين الأشياء الممكنة الاجتماع ، ثم يتصور النقيضين ، فيقيس الجمع هنا على الجمع هناك ، والحال أنه لم ينته نظره ، وكشفه لذلك الأمر المدرك بأحدهما إلى إدراك ما وراءه ، أو لم ينته إدراكه لما أدركه حسّا وخيالا إلى إدراك ما وراءه ، ويكون إدراك ما وراءه بعد معرفة ذاتياته كلها ، المفيدة للحد التام ومعرفة لوازمه الكلية إلى الشاملة للأفراد والأحوال المفيدة للرسم التام .

وإنما اعتبر اللوازم ؛ لأن سائر العوارض لا تفيد التعريف ، وكذا اللوازم الجزئية ، فلذلك قيد بالكلية ، وإنما شرط أن يكون بعد معرفة الذّاتيات واللوازم ؛ لأن المعرفة إنما تحصل بذلك ، وكمالها أمر وراءه ، فإنه لم يدرك ذلك الأمر حق الإدراك ، وإن حصل أصله بانتقاش مثال المدرك في المدرك ، إلا أنه إنما يكل بإدراك منشأه ومنتهاه وخواصه وعوارضه العامة ، حتى يكون مطابقا لما علمه الله تعالى في أعلى درجات علمه ، وكذا لا يعرفه حق المعرفة إلا بذلك ؛ لأن المعرفة إنما يتم بإدراك جميع ما فيه من الأجزاء والأحوال وأجزاء الأجزاء وأحوال الأحوال ، حتى ينتهي إلى الأعيان الثابتة ومبادئها ، والإدراك أعم من المعرفة لصدقه على الأمور الظاهرة دون المعرفة ، واختصاصها بالمطابقة دون الإدراك ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [وسواء كان متعلّق إدراكه ومعرفته العالم من حيث معانيه وأرواحه ، أو من حيث صوره وأعراضه ، أو كان متعلق معرفته الحق ، فإنه متى كشف له عن جلية الأمر وصورة تعين كل معلوم في علم الحق ، وجد الأمر كذلك ، فإنه ما لم ينته معرفته بالحق إلى إطلاقه وصرافة وحدة ذاته الحقيقية التي لا اسم يعينها ولا وصف ولا حكم ولا رسم ولا ينضبط بشهود ، ولا يعقل ولا ينحصر في أمر معين ، لم يعرف أن ليس وراء الله مرمى ، وإن الإحاطة به علما وشهودا محال ، وأن ليس بعد الوجود الحق المطلق إلا العدم المتوهم هذا ، وإن كان لمعرفة تعذر العلم بالله على نحو ما يعلم نفسه طريق آخر أعلى وأتم وأكشف ، عرفناه ذوقا وشهودا بحمد الله ، ومنه لكن ذلك مما يحرم بيانه وتسطيره و غاية البيان عنه

" ٩٢ "

هذا الإلماع المذكور .]
أي : ويستوي في توقف تحقق المعرفة الكاملة على إدراك ما وراء المعلوم أن يكون متعلق إدراكه ومعرفته العالم أو الحق ، وكذا يستوي في توقف تحقق معرفة العالم أن يكون من حيث معانيه ، وهي الحقائق والأعيان الثابتة ، فإنها لا تتحقق إلا بمعرفة العلم الإلهي أو من حيث أرواحه ، فإنها لا تعرف حق المعرفة إلا بالأسماء الإلهية التي تصورت بهذه الأرواح ، أو من حيث الصورة المثالية أو الحسية ، فإنها صور الأرواح أو من حيث أعراضه اللاحقة بأحد هذه الأمور ، فلا تعرف بدون أصلها حق المعرفة ، وإن عرفت بالحدود والرسوم .

وأما الحق ، فإنه لا يعرف تعينه الأول ما لم يعرف الإطلاق ، وغاية المعرفة هناك العجز عن معرفته ، ولا يعرف العجز إلا بمعرفته أن ليس وراءه إلا العدم المطلق ، فلا يمكن تعريفه بالحد الشامل على الجنس والفصل لعدم ما فوقه ولا بالرسم لتوقف الخواص على تعين ما يختص به .

ثم علّل الكل بقوله : (فإنه متى كشف له) أي : للعارف عن جلية الأمر ، أي : حقيقته الواضحة عن القوى القدسية ، وعن صور تعين كل معلوم في علم الحق الذي به معرفة العالم ، والحق وجد الأمر كذلك أي لا يعرف شيء إلا بإحاطة ما وراءه ، لكن إحاطة كل ما وراءه محال ، فإن غاية ما يعلم من الحق في علمه ، تعينه الأول ، لكن معرفة تعينه الأول حق المعرفة محال ، فإنه ما لم ينته معرفته الحق إلى إطلاقه وصرافة وحدة ذاته الحقيقية التي هي منشأ الأحدية والواحدية ، بل التي لا اسم بعينها ، بل لا وصف فضلا عن الاسم المركب عنه وعن الذات بحسب المفهوم ، بل لا حكم فضلا عن الوصف الحاصل به ، بل لا رسم فضلا عن الحكم المتفرع على تصوره ، ولا ينضبط بمشهود حتى يدركه بالبصيرة ، ولا يعقل حتى يدرك بالعقل ، بل لا ينحصر في أمر معين حتى يكون للإدراك فيه مدخل إذ لا يدرك ما لا يتعين بوجه من الوجوه ، لم يعرف أنه ليس ما وراء الله مرمى ، ولا يطرق العجز الذي هو غاية المعرفة فضلا عن المعرفة نفسها ، ولا يعرف أيضا أن الإحاطة به علما وشهودا محال .
ثم بيّن استحالته بقوله : (وأن ليس) أي : ولا يعرف أن ليس بعد الوجود الحق

المطلق إلا العدم المتوهم ؛ لأن العدم المعقول من الموجودات الذهنية ، فلا يخرج عن مطلق الوجود الحق ، فإذا لم يكن وراءه إلا أمر متوهم ، لا يتعلق به تعقل ، فلا يتعقل الإطلاق حق التعقل لو أمكن أصل تعقله ، فلا يتعقل ما يتوقف عليه تعقله حق التعقل ، حتى أنه لا يمكن معرفة شيء من الأشياء حق المعرفة ، لتوقف معرفة كل شيء على معرفة الحق ، ومعرفته على معرفة إطلاقه ؛ فلذلك قال الشيخ محيي الدين بن العربي رضي الله عنه :لست أعرف من شيء حقيقته * وكيف أعرفه وأنتم فيهبهذا الطريق عرفنا تعذر العلم بالله على نحو ما يعلم نفسه ، فإن علمه ليس يتمثل المعلوم فيه ، وانتقاشه حتى يتوقف كماله على إدراك ما وراءه ، بل علمه حصول حقيقته له ، وهي تحتاج إلى برهان فلسفي .

ولذلك قال الشيخ ابن العربي : " ولنا طريق آخر كشفي في ذلك ، لكن يحرم تسطيره " ، فغاية ما يعلم به تعذر العلم بالله هذا هو الإلماع المذكور .

ولعل ذلك الطريق هو أن كل ما نعلمه من الحق لا يكون إلا ظاهره ، فلا نعلمه من حيث الحقيقة التي يعلمها لحصوله دون غيره ، وإنما حرم تسطيره ؛ لأنه يوهم من كون الكل ظاهرا عند الحق أن ما يعلمه من ذاته الظاهر لا غير ، لكن الظاهر والباطن لما كان بالنسبة إلينا فقط ، لم يكن ذلك في حق الحق ، والله أعلم .

قال رضي الله عنه : [هذا وإن كان الذوق والمعرفة الحاصلة لصاحبه والشهود من حيث استناد ذلك الذوق والمقام إلى حضرة اسم من الأسماء الإلهية الذي هو قبلة ذلك المقام .

وغاية معرفته من الحق نهايته ، سيما من الوجه الذي يقضي بأن الاسم عين المسمى ، كما أوضحناه في مواضع من كلامنا ؛ لكن تلك غايات نسبية ، فإن المبادئ والغايات أعلام الكمالات النسبية ، والأمر من حيث الكمال الحقيقي بخلاف ذلك .
وإليه الإشارة بقوله تعالى لأكمل عبيده : وَأَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى [النجم : 42] .

أي : هذا الحكم ، وهو أن الحق بلا شيء من الأشياء لا يمكن معرفته حق المعرفة - وإن كان الذوق - أي : الوجدان والمعرفة الحاصلة لصاحب هذا الذوق إلى العلم العيني الحاصل له ، والشهود إلى العين اليقيني الحاصل به ، من حيث إسناد ذلك الذوق والمقام الحاصل به من المعرفة والشهود إلى حضرة الأمم بكونه من الأسماء الإلهية ، واعتبر الإسناد

إلى حضرة الاسم ؛ لأن الذات من حيث هي مطلقة لا يتعلق بها المعرفة ، بل قيد الاسم بكونه من الأسماء الإلهية ؛ لأن أسماء الذات من حيث لا يغايره مما لا يتعلق العلم بها أيضا ، كما أشار إليه صلى الله عليه وسلم : " أو استأثرت به في علم الغيب عندك " " 1 " .
وأسماء الربوبية لا تكون غاية للكمّل لكثرة الوسائط .
وقوله : (الذي) بدل من قوله : (اسم) أشارت إلى أنه لا يمكن الكمّل الإحاطة بكل الأسماء لاختصاص كل باسم خاص هو ربه الذي إذا توجه إليه أجاب ، فهو الاسم الأعظم في حقه ، ولذا اختلف الاسم الأعظم بالنسبة إلى الأشخاص سوى الكمل .
فإنهم تكثر التجليات من الأسماء عليهم ، ويجابون بأسماء كثيرة من غير اختصاص باسم دون اسم .

فهذا الاسم الخاص قبله صاحب ذلك المقام ، لا يتجلى عليه غيره ، فما فوقه وإن تجلى عليه ما دخل تحت حيطة اسمه ، وغاية معرفته من الحق الذي هو الذات من حيث تجليه بهذا الاسم نهاية في معرفة الذات في حق هذا الشخص ، سيما من الوجه الذي يقضي أن الاسم عين المسمى وهو إن الذات مع الأسماء يتصادق ، وإن تباينت بحسب المفهومات ، فإذا علم الاسم ، فقد علم الذات .

ثم استدرك رضي الله عنه لتصحيح ما سبق من المسألة بأن المعرفة الحاصلة ، والشهود الحاصل من الذوق المستند إلى حضرات الأسماء المخصوصة الإلهية غايات بالنسبة إلى ما دونها من المعرفة والشهود الحاصلين من الذوق المستند إلى أسماء الربوبية وما دونها ، وليست هي غاية مطلقة ، إذ لا غاية للذات المطلقة ، فكيف يكون لمعرفتها غاية ، بل لا بداية لها أيضا ، فإن المبادئ والغايات لا يلحقها ولا كمالها المطلق ، بل المبادئ والغايات أعلام الكمالات النسبية ، فإن المبادئ تشعر بحدوث كمال بالنسبة إلى ما بعده ، والنهايات بالنسبة إلى ما قبله ، وما لا بداية له ولا نهاية ، فأنى يكون لمعرفته شيء منهما ، فلا يحيط بمعرفته من له بداية ولا نهاية .
فلذلك قال رضي الله عنه : (والأمر) أي : أمر معرفة الذات من حيث الكمال الحقيقي بخلاف ذلك ، فإنه لا يحيط به إلا من لا بداية لعلمه والنهاية ، وما سواه فله بداية ونهاية ، فلذلك

....
(1)رواه أحمد (1 / 452) ، وابن حبان في الصحيح. (3 / 253)

قال رضي الله عنه : حتى أكمل عبيده صلوات الله عليه ، وإليه أشار عزّ وجل بقوله :وَأَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى[النجم : 42] ، فيكون غاية معرفته صلى الله عليه وسلم من ربه ، هو ما ذكر في حقيقته ، وليس له في الإطلاق حظ إذ لا مظهر له من حيث هو الإطلاق ، فالاسم الأعظم الجامع غاية معرفته لا غير ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [وأدرج سبحانه وتعالى في هذه الآية لطيفة أخرى خفية ، وهو كونه لم يقل وإن إلى ربك منتهاك ، بل نبه على أن غايته من مطلق الربوبية ، الغاية التي هي غاية الغايات ، وليس بعدها إلا تفاصيل درجات في الأكملية التي لا تقف عند حد وغاية] .

أشار إلى أن هذه الآية ، وإن دلت على انتماء المعرفة المحمدية إلى اسمه الخاص به ، فلا يتوهم منها قصور معرفته عليه ، فقد دلّت على أن ذلك الاسم هو غاية الغايات التي يمكن معرفتها ، فهو عليه الصلاة والسلام أكمل العارفين .

وذلك أنه تعالى لم يقل : (وإن إلى ربك منتهاك) ؛ حتى يتوهم إن لغيره منتهى آخر ، بل نبه تعالى أن غايته صلى الله عليه وسلم من مطلق الربوبية غايتها ، وهي التي هي غاية الغايات من أسماء الربوبية والإلهية ، وليس بعد هذه الربوبية المخصوصة صلى الله عليه وسلم شيء مما يتعلق به المعرفة إلا تفاصيل درجات جزئية في الأكملية يختص بمعرفتها الله تعالى على ما أشار إليه الله تعالى على ما أشار إليه صلى الله عليه وسلم بقوله " : أو استأثرت به في علم الغيب عندك " " 1 " ، وتلك الدرجات هي التي لا تقف عند حد وغاية حتى يمكن الإحاطة بها لغير الله تعالى ، ومع ذلك هي جزئيات الكمالات المخصوصة بربوبيته صلى الله عليه وسلم ، فله الكمال المطلق بربه ، وهو منتهى الكمالات والمعارف ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [وقد أشار صلى الله عليه وسلم إلى ما ذكرنا في بعض مناجاته ، فقال : " أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك " " 2 " أي : لا أبلغ كل ما فيك . فجمع فيه بين التنبيه على تعذر الإحاطة ، وبين التعريف بانتهائه في معرفة الحق إلى غاية الغايات . وهذا كالتفسير للآية المذكورة وهي

....

(1)تقدم في سابقه .
(2)رواه مسلم (1 / 352) ، والترمذي. (5 / 561)

قوله : وَأَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى [النجم : 42] ، وفي الأحاديث النبوية تنبيهات كثيرة تشير إلى ما ذكرنا من تتبعها - بعد التيقظ والتفهم لما ذكرت - ألقاه واضحا جليّا.]
أي : أشار صلى الله عليه وسلم في بعض مناجاته إلى ما ذكرنا من عدم إحاطته بحقيقة المعرفة مع بلوغ غاية الغايات فيها ، فقال : " أعوذ برضاك من سخطك " " 1 " ، نظرا إلى توحيد الأفعال التي هي آثارها . وهذا على نهج البرهان اللّمي من الاستدلال بالمؤثر على الأثر.
ثم قال : " وأعوذ بك منك " " 2 " : نظرا إلى توحيد الذات على نهج الشهود.
ثم قال : " لا أحصى ثناء عليك " بالغناء في الذات المطلقة مع الإشارة إلى عدم معرفته لها.
ثم قال : " أنت كما أثنيت على نفسك " فبقى به وبصفاته عال ، والها به لا بذاته .
ولما كان المقصود من الاستشهاد عدم الإحاطة مع بلوغه غاية الغايات أشار رضي الله عنه في تفسير قوله : " لا أحصى ثناء عليك " بقوله : أي : " لا أبلغ كل ما فيك " بحسب الإطلاق وإن بقيت بك ، فليس بقائي بإطلاقك ، بل بتعينك مع صفاته ، جميع صلوات الله عليه بين التنبيه على تعذر الإحاطة بالذات المطلقة بل بما دونها لتوقفها عليك من حيث إدراكها حق الإدراك ، وبين التعريف بانتهائه في معرفة الحق إلى غاية الغايات حيث بقي به ، والبقاء غاية المقامات ، إذ لا يحجب الحق الخلق ، ولا الخلق الحق ثمة ، بخلاف مقام الفناء الحاجب للخلق ، والتكوين الحاجب للحق.
فعلى هذا يكون هذا الحديث كالتفسير للآية المذكورة في أن غاية المعرفة متعلقة بالرب الخاص المحمدي ، إذ بقي عليه به ، وهو غاية مقام المعرفة ، مع أنه صلى الله عليه وسلم لا يحصى الثناء ، وإنما قال كالتفسير ؛ لأن الآية لا تدل على معنى البقاء ، بل لا تدل على أن هذه الغاية معلومة ؛ لأن الغاية لا تدل على المغيّى إلا أن يقال أنها غاية إسقاط لما بعدها ؛ لأن الإنسان قابل لمعارف لا نهاية لها بحسب الظاهر وإنما أعاد الآية ؛ لئلا يتوهم أنه تفسير لآية أخرى مثل قوله تعالى : وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً [طه : 110] ، سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ

....
(1)تقدم تخريجه .
(2)رواه مسلم. (352 / 1)

عَمَّا يَصِفُونَ [الصافات : 180] ؛ إذ هي لا تدل على بلوغه غاية الغايات من المعرفة بل على تعذر الإحاطة به عزّ وجل لا غير.
ثم قال رضي الله عنه : [وفي الأحاديث النبوية تنبيهات كثيرة يشير إلى ما ذكرنا].
ولم يبين تلك الأحاديث وأكثرها الأحاديث الواردة في الأدعية ، فتتبعها.
قال رضي الله عنه : [ثم نقول ولهذا المقام والذوق المنبه عليه السنة تترجم عنه بصيغ مختلفة فمن ألسنته من القرآن من حيث التسمية الذي أخبر سبحانه وتعالى إن رجاله يعرفون كلا بسيماهم ، وهذا من خاصية الاستشراف على الأطراف بالانتهاء في معرفة الأشياء إلى الغاية التي توجب الاستشراف على ما ورائها].
أي : وبعد تحقيق هذه المسألة ، وهي أن للمعرفة غاية هي منتهى معرفة الكمّل من الأنبياء والأولياء - عليهم الصلاة والسلام - فهذا المقام الذي هو الذوق المنبه عليه بأنه الغاية المطلقة له ألسنة ، أي عبارات تترجم عنه بصيغ مختلفة يدل كل صيغة على وجه من وجوه ذلك المقام وذوق من أذواقه فمن ألسنته أي : عبارته الدالة عليه الموجودة في القرآن الكريم من حيث التسمية إلى العلم الخاص لا اسم الجنس الغالب عليه بعد كونه كليّا الأعراف ، ولما اختلف المفسرون فيه أن أهله أهل كمال أو نقصان ، فقيل : الأنبياء ، وقيل:
الملائكة ، وقيل : الشهداء وعدول الآخرة.
وقيل : الفقهاء والعلماء ، وقيل : قوم يقصر أعمالهم فيحسبون بين الجنة والنار إلى أن يأذن الله لهم في دخول الجنة ، وقيل : قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم ، وقيل : بطارت خفائرهم إلى آخر الناس ، وقيل : رضي الله عنهم آبائهم دون أمهاتهم أو بالعكس ، وقيل:
هم أولاد المشركين ، وقيل : المراؤن ، وقيل : أهل الفترة الذين لم يغايروا دينهم الله عنه على ما اختاره بأنه عز وجل أخبر أن رجاله يعرفون كلا بسيماهم ، فجعل أصحابه رجالا ، وهم الكمل وأنهم يعرفون كلا بسيماهم ، وهذا من خاصة الاستشراف على الأطراف كل فريق من الفرق ، فلا يكون إلا غاية المعرفة أن الاستشراف على الأطراف بالانتهاء في معرفة الأشياء التي استشرف أطرافها إلى الغاية التي توجب الاستشراف على ما ورائها ؛ حتى يعرف تلك الأشياء حق المعرفة بقدر الطاقة.
فالضمير في قوله : لَمْ يَدْخُلُوها وَهُمْ يَطْمَعُونَ [الأعراف : 46] ، لأهل

الجنة ، والسلام من أهل الأعراف عليهم قبل دخولهم الجنة بتسيرهم حال ترددهم ، يدل عليه قوله : وَإِذا صُرِفَتْ أَبْصارُهُمْ [الأعراف : 47] ، أي : أبصار أهل الجنة قبل دخولها : ادْخُلُوا الْجَنَّةَ [الأعراف : 49] ، خطاب من أهل الأعراف لأهل الجنة بعد مقابلتهم مع كبار أهل النار ، ولا تعرض لبحث بقية الأقوال لخروجها عن مقصودنا الآن.

قال رضي الله عنه : [ولسانه في مقام النبوة ، واسمه المطلع كما قال صلى الله عليه وسلم في أم القرآن بل في سر كل آية منه : إن لها ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا إلى سبعة أبطن وفي رواية إلى سبعين بطنا ، وقد نبهت على ذلك في تفسير الفاتحة ، فلينظر هناك].

أي : العبارة الدالة على هذا المعنى فيما صدر عن مقام النبوة واسمه الخاص به هناك المطلع ، أي الذي تطلع فيه على هذا المعنى ما دونه ، كما قال صلى الله عليه وسلم في حق الفاتحة بل في حق كل آية من القرآن : " إن لها ظهرا " " 1 " ؛ يفهمها عامة المفسرين مما عرف اللغات والإعراب والنزول ، وبطنا يعرفه أهل الحقائق ، وحدا في الظاهر لا يتجاوز المنقول عن السلف ، وفي الباطن لا يتجاوز القواعد ، ومطلعا يطلع به على أسرار الحقيقة المشار إليها بالإشارات اللطيفة ، وخصه بعض المتأخرين بشهود المتكلم.

يقول الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام : " لقد تجلى الله لخلقه في كل آية ، ولكن لا يصبرون. "

وقيل : شهود الحق في كل شيء تجليّا بصفة تخص مظهريته ، والحق أنه أعم من ذلك ، وهو الأوفق للكتاب ، وذلك المطلع ينتهي إلى سبعة أبطن وفي رواية إلى سبعين بطنا.

قال الشيخ رضي الله عنه : [وقد نبّهت على وجه انتهاء المطلع إليها في تفسير الفاتحة ، ولم أظفر به حتى أذكر ما فيه].

قال رضي الله عنه : [واسمه ولسانه في اصطلاح أهل الله الموقف الذي هو منتهى كل مقام والمستشرف منه على المقام المستقبل].

....

(1) رواه عبد الرزاق في المصنف (3 / 358) وابن حبان (1 / 276) ، والطبراني في الأوسط. (1 / 236)

" ٩٩ "

وعلم هذا الذّوق والعبارة الدّالة عليه في اصطلاح السالكين الذين انقطعوا بما سوى الله إليه ، الموقف والمقام الذي هو منتهى كل مقام ماض ، والمستشرف منه على المقام المستقبل ، وإنما خص ذلك بالسالكين ؛ لأنه يختلف باختلاف المقامات ، وذلك يختص بهم دون الواصلين الجامعين للكل ، وإنما قدم الاسم على اللسان هنا وعكس في الأول ؛ ليشعر هناك بأن عبارات الأنبياء أدل عبارات ، تصير بمنزلة العلم وكل لسان لهم بمنزلة الإعلام للمعاني المقصودة به .

وأما هاهنا فهم لا يبالون بالعبارات : فتارة تقع منهم ما هو بمنزلة العلم وما ليس كذلك ، وهذه العبارة بمنزلة العلم مع اختلاف المعنى المقصود منها ؛ لتعين ذلك بالنسبة إلى كل مقام ، ولما لم يكن عالما بالحقيقة ، أردفه بقوله ولسانه ، وهكذا فيما يأتي بعد .
قال رضي الله عنه : [واسمه ولسانه في ذوق مقام الكمال بالنسبة إلى كل مقامين البرزخ الجامع بينهما وبالنسبة إلى خصوص مقام الكمال برزخ البرازخ .]
أي : وعلم هذا الذوق والعبارة الدالة عليه حال كونه داخلا في ذوق مقام الكمال ، وهو مقام الوصول والإحاطة بالمقامات .

وإنما قال هنا في ذوق مقام الكمال ، إشعارا بأن هذه عبارة يدل عليه بالمطابقة ، وله نسبتان : نسبة بين كل مقامين من المقامات التي دون الأعلى المطلق ، وما دونه بدرجة واحدة فقط .

فباعتبار النسبة الأولى يسمى البرزخ الجامع بين المقامين إذ البرزخ هو الحائل بين الشيئين ، وهذا واسطة بينهما جامع لها ، كالخط الذي بين الظل والشمس ، ولما لم يكن لأهل الكمال وقوف ، لم يسم بذلك بخلاف ما تقدم ، وباعتبار النسبة الثانية ، وهو خصوص مقام الكمال إذ الأعلى من هذين المقامين برزخ البرازخ ، أي : البرزخ الذي فوق جميع البرازخ التي دونه .

وقد أطلق بعضهم البرزخ على الحضرة الواحدية والتعين الأول الذي هو أصل البرازخ ، وسماه البرزخ الأول والأعظم والأكبر لجمعه البرازخ " 1. "
(1)فهو الأصل لجميع البرازخ والساري فيها ، فالمراد بذلك كله الوحدة وهي البرزخية الأولى ، سميت بذلك لانتشاء الأحدية والواحدية عنها ، فصارت مميزة لأحدهما عن الآخر ، فسميت برزخا لهما ،

" ١٠٠ "

وأما مطلق البرازخ ، فهو الحائل بين الشيئين وصورته عن عالم المثال الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المجردة .
وفسرا بالدنيا والآخرة ، ومنه الكشف الصوري ، وقد أطلقه صاحب الكتاب وغيره على عالم القبر .

النص السادس :

قال رضي الله عنه : " نص شريف عزيز المنال . "
لما فرغ عن بحث غاية ما يتعلق العلم به ، شرع في بحث ما يمكن تعلق الإدراك به وما لا يمكن ، مع أنه يعز المثال في جميع ذلك ، بمعنى أنه يدرك بالذوق والمشاهدة مع مثال يطابقه من وجه دون وجه والوجه الذي به المطابقة يعز إدراكه ، بل نفس ذلك المثال يعز إدراكه .
قال رضي الله عنه : [غيب هوية الحق إشارة إلى إطلاقه باعتبار اللاتعيّن] أي : الغيب الذي لا يمكن إدراكه من هوية الحق ، إشارة إلى إطلاقه الذي هو المعنى السلبي ، وهو إطلاقه باعتبار اللاتعين ، لا باعتبار تعين الإطلاق المقيد به مطلق ، فإنه ممكن الإدراك .
وإنما قال : " غيب هوية الحق " ؛ لأن نفس الهوية يمكن إدراكه في ضمن التعينات .
وإنما قال : إشارة ، إذ لا عبارة تدل عليه بالمطابقة ؛ لأنها فرع الإدراك بل فرع الوضع المتوقف عليه ، والغيب ليس باسم له حتى يتقيد بالغيبة ، وإنما جيء به إشعارا بأنه لا يدرك .
قال رضي الله عنه : [ووحدته الحقيقية الماحية لجميع الاعتبارات والأسماء والصفات والنسب والإضافات هي عبارة عن تعقل الحق نفسه وإدراكه لها من حيث تعينه ، وهذا التعقل والإدراك التعيني ، وإن كان يلي الإطلاق المشار إليه ، فإنه بالنسبة إلى تعين الحق في تعقل كل
لذلك ، ولأجل اشتقاقهما عنها ، وتسمى بالجمعية الأولى ، لكونها جامعة بينهما ، ورافعة بينهما عن البينونة ، وموحدة إياهما بل كل منهما هو عين الآخر بحكم اقتضاء الباطن الحقيقي ، وإنما كانت الوحدة هي باطن جميع الحقائق الإلهية والكونية وأصلا لانتشاء الجميع عنها لكون حقيقة الوحدة سابقا على جميع الحقائق وساريا بكليتها في جميع الحقائق ، بحيث تكون في الإلهية منها إلهية ، وفي الكونية كونية أيضا ، ولهذا صارت الوحدة هي المسماة بالتعين الأول.

" ١٠١ "

متعقل في كل تجل تعين مطلق وأنه أوسع التعينات ، وهو شهود الكمّل ، وهو التجلي الذاتي وله مقام التوحيد الأعلى].
أي : وحدة الحق الحقيقية ، أي : التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ؛ فلذلك كانت ماهية جميع الاعتبارات فضلا عن الأسماء والصفات والنسب والإضافات ، فإن كلا مشعر بكثرة وليس معناه نفي الصفات بالكلية ، بل اندراجها في تلك الوحدة بحيث لا يتميز عن الذات المتصفة بتلك الوحدة عبارة عن تعقل الحق نفسه من غير أن يتميز التعقل من العاقل والمعقول ، فإن هذه الاعتبارات إنما نشأت من تعقل الحق نفسه فهو متأخر عنه ، وعبارة عن تعقل الحق نفسه من حيث تعينه بالمعقولية لا بالتشخيص لغاية بعده عن الإطلاق ، وإنما كان ذلك التعقل وحدة حقيقية ؛ لأن تميز الصفات إنما تكون بعد تعقلها وتعقلها بعد تعقل الذات فهاهنا لم تتعقل إلا الذّات وحدها.

فهذا التعقل وحدة حقيقية لم يتعقل معها التعقل فضلا عن العاقل والمعقول ، وهذا بخلاف الوحدة المتعلقة مع الصفات ، فإن فيها كثرة اعتبارية ، وإنما تقيد هذا التعقل من حيث التعين ؛ لأنه من حيث الإطلاق لا أولوية للوحدة على الكثرة.

ثم أشار إلى كونه هو التعين الأول بقوله : [وهذا التعقل أي النفسي والإدراك التعيني ، وإن كان يلي الإطلاق المشار إليه أي : بالمعنى السلبي ، فحقه أن يكون مقيدا بالإطلاق العرفي ، فلا يكون تعينا ، لكنه لما كان فيه الأمران ، التعين بالنسبة إلى ما قبله والإطلاق بالنسبة إلى ما تحته ؛ لأنه بالنسبة إلى تعين الحق في تعقل كل متعقل من الحق والخلق في كل تجلّ في المظهر أو غيره كان تعينا مطلقا ، فهو من حيث الجمع بينهما أو جمع التعينات وهو ما تعلق به العلم به ، فكذلك كان هو لتجلي الذاتي الواقع على الحقيقة المحمدية بالذات وعلى غيره بالواسطة ولا يمكن تجليه في المظاهر بل إذا أشرقها عليها أحرقها فلا يظهر إلا لذاته في ذاته ، فلا يراه كذلك إلا من فني فيه وبقي به وله مقام التوحيد الأعلى ، وهو التوحيد الذاتي فوق الوصفي والعقلي ، ولا يمكن اعتبار التوحيد فيما فوقه إذ لا أولوية لنسبة الوحدة ثمة أصلا ، فافهم].

قال رضي الله عنه : [ومبدئية الحق تلي هذا التعين والمبدئية هي محتد الاعتبارات ، ومنبع النسب والإضافات الظاهرة في الوجود والباطنة في عرصة التعقلات والأذهان].

" ١٠٢ "

أي كون الحق مبدأ للأشياء يلي هذا التعين ، أي يكون بعده أما أنه ليس قبله فلاستواء النسب أما أنه ليس عينه ؛ لأن اعتبار أصله ، فهو يلي هذا التعين .
ثم إن مبدئية الحق هي محتد الاعتبارات ، أي أصلها إذ لا بد لها ممن يعتبر فيه ويكون موضوعه ولا اعتبار قبل المبدئية لما ذكرنا ، فلذلك كانت المبدئية منبع النسب والإضافات ، وهي الظاهرة في الوجود من حيث تعلقه بالأعيان ، فظهوره بها وهي الباطنية في عرصة التعقلات العالية والأذهان السالفة ، فمن هنا كان الحق مبدأ للكل ، ومنتهى لسلسلة الموجودات العينية والذهنية بل لا غير له ظاهرا وباطنا وأولا وآخرا ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [والمقول فيه أنه وجود مطلق واحد واجب ، فهو عبارة عن تعين الوجود في النسبة العلمية الذاتية الإلهية ، والحق من حيث هذه النسبة يسمى عند المحقق بالمبدأ لا من حيث نسبة غيرها ، فافهم هذا وتدبّر ، فقد أدرجت لك في هذا النص أصل أصول المعارف الإلهية والله المرشد] .

أي : والذي يقال فيه أنه وجود مطلق ، فليس ذلك بغيب هوية الحق الذي هو الإطلاق بالمعنى السلبي ؛ لأنه لا يسمى باسم ولا يتقيد بالإطلاق ، وكذا الذي يقال أنه واحد أو أنه واجب الوجود إذ ذاك لا يقيد بالوحدة والوجوب ، بل الذي يقال فيه هذه الأمور عبارة عن تعيين الوجود بهذه القيود عند تحقق نسبة العلم إلى الذات الشاملة على الأسماء والصفات تفصيلا وهذا هو التعيّن الثاني المسمى بمرتبة الألوهية وحضرة الوحدة ، وذلك لا في التعين الأول .

إنما علم الذات من حيث هو ، لا من حيث أنه وجود مطلق أو غيره ، ولا من حيث أنه واحد أو متعدد ، ولا من حيث أنه واجب أولا ؛ لأن هذه أوصاف لحقت التعيّن الأول في التعقل . والحق من حيث هذه النسبة أي : العملية الذاتية الإلهية ، يسمى عند المحققين بالمبدأ ، لا من حيث نسبة غيرها .
أما نسبة التعيّن الأول ؛ فلأنها ماحية للاعتبارات ، وأما نسبة الربوبية ، فلأن هذه النسبة بعد أدائها .
لا يقال : إن التعين الأول مبدأ لهذه النسبة ؛ لأنا نقول : لما لم تتميز الأسماء ، ثمة لم

" ١٠٣ "

يكن للمبدئية ظهور ، وإنما ظهرت في التعين الثاني ، وإلا فقد كان الإطلاق بالمعنى السلبي مبدأ للجميع ولهذه النكتة ، قال رضي الله عنه : (فافهم) .

ثم قال : [وتدبر ، فقد أدرجت لك أصل أصول المعارف الإلهية] ، وذلك اشتماله عليه بحيث غيب الهوية والوحدة الحقيقية التي هي التعين الأول والمبدئية التي هي التعين الثاني ومنبع الاعتبارات والأسماء والصفات ، واعتبار ظهورها وبطونها وبحث الوجود المطلق الواحد الواجب ، وهذه أصول مباحث التصوف من تحققها سهل عليه الوقوف على الجزئيات ، والله ولي الحسنات .

النص السابع :
قال رضي الله عنه : [كل سالك سلك على أي طريق ، كان غايته الحق بشرط فوزه منه سبحانه بسعادة ما ، فإن ذلك السالك صاحب معراج ، وسلوكه عروج ، فافهم .]
أي : كل سالك سلك مستقيما عن طريق من طرق المشايخ ، فذلك السالك كان غايته الحق بشرط فوزه منه سبحانه بسعادة ما ، من تجلي الجمال واللطف وسائر الأسماء المناسبة لهما .

وذلك ؛ لأن هذا السالك صاحب معراج ؛ لأنه ليسير حين يعرج عن أفعاله أو صفاته أو ذاته ، فإن عرج عن الأول ، كان ممن تحقق بتوحيد الأفعال ، ومن عرج عن الثاني ، تحقق بتوحيد الصفات ، ومن عرج عن الثالث ، تحقق بتوحيد الذات ، فسلوكه عروج عن الكثرة الموقعة في الشرك الخفي إلى نور التوحيد ، فلا بدّ وأن يكون غايته الحق برفع الحجب عن أنواره عزّ وجل وإنما قلنا : لأن الكل من وجه آخر راجع إلى الحق أيضا ، فلذلك قال : (فافهم)

النص الثامن :
قال رضي الله عنه : [نص شريف كلي يحتوى على أسرار جليّة] .
لما ذكر في النص السابق أن السالك الفائز ، من الحق بسعادة ما ، لا بدّ وأن يكون غايته الحق ، ذكر ما هو سبب تلك السعادة وتفاصيلها ، والأسرار المذكورة هنا هي أنواع التجليات في المظاهر ، وإن الإنسان هو المظهر الكامل المقتضي لأنواع التجليات ، وما يترتب على كل تجلّ ، وأن الحوادث ليست غير الحق ، إذ لم يؤثر في حقائقها ولا في

" ١٠٤ "

وجوداتها ، بل في نسب الوجود إلى الحقائق أو صورها فلا تخل كثرتها وحدوثها بالتوحيد ووجوب الوجود المطلق ، وبيّن أثر كل واحد في الآخر وغير ذلك مما يأتي في آخر شرح هذا النص ، فهذا جلائل الأسرار التي لا يقدر قدرها إلا الله وأهله .
قال رضي الله عنه : [اعلم أن كل ما يوصف بالمؤثرية في شيء أو في أشياء ، فإنه لا يصدق إطلاق هذا الوصف عليه تماما ، ما لم يؤثر حقيقة ذلك الشيء من حيث هو دون تعقل انضمام قيد آخر إلى تلك الحقيقة الموصوفة بالتأثير ، أو شرط ما خارجي كان ما كان] .
تمهيد مقدمة لبيان أن التجليات في المرايا المختلفة لا توجب تأثيرا وتغييرا في حقيقة المنطبع فيها ، فلا تسمى مؤثرة بالحقيقة بل بالمجاز ، فقال : أولا بأن لا تأثير لشيء في شيء بحسب الحقيقة حتى يبطل التوحيد حتى إن تأثير الحق في الأشياء ، تأثير من وجه دون وجه فضلا عن تأثير الخلق بعضه في بعض ، وذلك أن كل ما يوصف في العرف بأنه مؤثر في شيء واحد ، كالبسيط المتعدد الجهات والمركب ، فإنه لا يصدق حمل هذا الوصف إلى التأثير عليه تماما ، ولا أنه يقال مؤثر من جميع الوجوه وبالحقيقة ما لم يؤثر في حقيقة ذلك الشيء المؤثر فيه من حيث هو ذلك الشيء المؤثر فيه مجردا عن تعقل انضمام قيد آخر إلى صفة ذلك المؤثر ، وانضمام شرط خارجي إلى أحدهما -كان الشرط ما كان - من اللوازم أو العوارض إذ لو لم يؤثر في حقيقته بل في عارضه لا يسمى مؤثرا فيه إلا باعتبار ملابسة العارض المؤثر فيه لذلك الشيء ، فيسمى بهذه المجاورة مؤثرا فيه ، ولو كان باعتبار انضمام قيد إلى المؤثر لكان هو المجموع ، فإطلاق المؤثر هو المجموع على من تقيد به من غير ذكر القيد ، تكون من قبيل تسمية الشيء باسم كله ، والقيد صفة رافعة للإطلاق ، ولو كان باعتبار انضمام شرط خارجي ، كانت مؤثريته ناقصة بذاته كاملة بالشرط ، والمتأثرية باعتبار المجموع لا الحقيقة وحدها ، فتسمية أحدهما مؤثرا والآخر متأثرا من قبيل إطلاق الكل على الجزء أيضا .
وإنما يعتبر انضمام القيد بالأثر ؛ لأن القيد لا يلحقه من حيث حقيقته إلا بعد تحقق حقيقته ، فلا يكون الأثر في الحقيقة أصلا فضلا عن أثريتها مع القيد ؛ لأنها موجودة قبل بخلاف الشرط . وإنما قال إلى تلك الحقيقة الموصوفة بالتأثير ، ولم يقل إلى المؤثر ؛ لأن كونه مؤثرا ليس على التحقيق بل على المتعارف ، أي : الوصف في العرف بالمؤثرية.

" ١٠٥ "

وإنما قال : كان ما كان ؛ لأنه قد يتوهم أن الخارجي إذا كان لازما ما لا ينفك عن الحقيقة المؤثرة أو المتأثرة ، فهو تأثير من حيث هو ، وهو وهم ظاهر الفساد ، وإنما اعتبر الشرط الخارجي ؛ لأن الذهني أمر اعتباري ، فلا يخل بحقيقة التأثير ؛ لأن المؤثر يؤثر حينئذ من غير اعتبار أيضا ، فافهم .
قال رضي الله عنه : [وإنما ذكرت هذه القيود من أجل الآثار المنسوبة إلى الأشياء من حيث مراتبها أو من حيث اعتبارات هي من لوازم حقائقها ، ومن أجل ما استفاض أيضا عند أهل العقل النظري ، وأكثر أهل الأذواق بأن كل موصوف بالمرآتية سواء كانت مرآته معنوية أو محسوسة ، فإن لها ، أي لتلك المرآة أثر في المنطبع فيها ، لردها صورة المنطبع إليها وظهور صور المنطبع فيها بحسبها] .
أي : إنما ذكرت لكون التأثير حقيقيّا ، هذه القيود إن يؤثر بلا ضم قيد إليه في الحقيقة المؤثر فيها ، ولا ضم شرط إلى أحدهما من أجل دفع ما يتعارفه الناس من نسبة الآثار إلى الأشياء من حيث مراتبها ، كالإحراق المنسوب إلى النار ، ومن حيث اعتبار لوازم حقائقها كتأثير العقل الأول من جهة وجوبه في عقل آخر ، ومن جهة إمكانه في الجسم من جهة علمه بنفسه في النفس الكلية ، ولا يعلمون أن المراتب والجهات قيودا أو شرائط ، فكيف يكون التأثير حقيقيّا ، ومن أجل ذلك دفع ما استفاض عند أهل العقل النظري من الفلاسفة المتكلمين ، قيد العقل به ؛ لأنه قد يطلق على البصيرة الباطنة أيضا .
وعند أكثر أهل الأذواق من الصوفية بأن كل موصوف بالمرآتية سواء كانت مرآتيته مرآتية معنوية كالأعيان الثابتة للوجود ، أو محسوسة كالمرايا المصوغة في الحديد وغيره كالماء ، فإن لها ، أي تلك المرآة أثرا ؛ لئلا يتوهم عود الضمير إلى المرآتية وهو فاسد ، إذ لا يتعارف ذلك أصلا بالمتعارف إن للمرآة أثرا في المنطبع فيها بحسب حقيقته لردها ، أي المرآة صورة المنطبع إلى ما يناسبها استقامة واستدارة بصغر أو كبر أو ظهور صورة المنطبع فيها بحسبها ، فحصل التأثير من المرآة والتأثر من المنطبع على وجه الحقيقة ؛ إذ الصورة دالة على الحقيقة ، والتأثير والتأثر فيها يدل عليها بحسب الحقيقة .
ومن هنا قال أكثر أهل النظر : إن الوجود صار متعددا بالذوات ، أنه صار متقيدا بهذه المظاهر بعد إطلاقه ، ولا يعلمون أن ذلك أثر في صورة المنطبع لا في حقيقته ،

" ١٠٦ "

والصورة عرض وكثرة الأعراض وتغيراتها لا يستلزم كثرة الذات وتغيرها ، على أن الصورة ليست للذات بل لظهورها في هذه المرايا عرضت لما لا ذات له سوى ذات من انطبعت الصورة في هذه المرايا بمقابلته وإلى ذلك أشار بما .
قال رضي الله عنه : [وهذا صحيح من وجه ليس مطلقا ، فإن الأثر للمرآة في المنطبع إن كان يصح أن لو أثرت في حقيقته من حيث هو وذلك غير واقع ، وإنما يثبت الأثر للمرآة في المنطبع من حيث إدراك من لا يعرف حقيقة المنطبع ، ولم يدركه إلا في المرآة ، وليست المرآة بمحل لحقيقة المنطبع بل هي مجلي لمثاله وبعض ظهوراته ، والظهور نسبة يضاف إلى المنطبع من حيث انطباع صورته في المرآة ليست عين حقيقة المنطبع] .
أي : القول بأن للمرآة أثرا ، وإن كان صحيحا بوجه من الوجوه المجازية لتأثيرها في الصورة التي تضاف إلى المنطبع ، فليس صحيحا مطلقا حتى يكون تأثيره حقيقيّا لا يمكن نفيه ، فإن الأثر للمرآة في المنطبع ، إنما كان يصح على وجه الحقيقة أن لو أثرت المرآة في حقيقة المنطبع وذاته من حيث هي وإنما أثرت في مثله من حيث يضاف إلى المنطبع ، والحقيقة غير حالة في المثال ، وإن شارك المثال ما نبه الحقيقة في الاسم مجازا ولا يثبت في الواقع أثر المرآة في حقيقة المنطبع إلا من حيث إدراك من لم يعرف حقيقة المنطبع ، ولم يدركه إلا في المرآة حتى إنه يتوهم إن حقيقة الحق تجلى في مرآة قلب من تجلى عليه ، فيزعم أنه الحق ، وهو خطأ ليس بواقع في العين والعلم إلا من حيث يعلم إدراك هذا المحجوب بعلم قديم أو حادث ، فيقع في الوجود الذي هو حق من هذا الوجه كسائر الأغلاط .
ثم أشار إلى بيان وجه الغلط في ذلك بأن المرآة ليس بمحل لحقيقة المنطبع سيما إذا كان المنطبع مثلا الحق تعالى ؛ فإن حقيقته تعالى أجل من أن تجلي أو تتجه لغيره على ما قدر في العلوم وأطبق عليه عظماء الكشف ، بل هي تجل بمثابة ، والمثال لا يشارك الحقيقة كالإنسان المنقوش على الجدار لا يشارك الإنسان الذي هو حيوان ناطق في الحقيقة على أن مثال الحق في القلب لا يطابقه من كل الوجوه ، إذ لا حصر لتجلياته ، بل هو بعض ظهوراته .
فالمرآة محل لمثاله الذي هو بعض ظهوراته لا غير ، ثم استشعر سؤالا بأن الكمّل قالوا بالوصول إلى أحدية الجمع والبقاء بالحق وشهوده ، وما شهدوا سوى ما في قلوبهم ؛

" ١٠٧ "

فلو لا أنه عين حقيقته ، لم يمكنهم القول بذلك .
فأجاب : بأنه نوع من المجاز ؛ لأن الظهور نسبة تضاف إلى المنطبع ، فيقال : ظهر الشيء الفلاني في المرآة ، لا من حيث انطباع حقيقته ، بل من حيث انطباع صورة الظهور وليس عين حقيقة المنطبع ، بل نسبة من نسبة ، فالأثر في الظهور ليس أثرا في حقيقة المنطبع ، فلا يقال : الحق تقيد بهذه المظاهر ، بل ظهوراته تقيدت بها لا حقيقته .
قال رضي الله عنه : [ومرادي من قولي ببعض ظهوراته التنبيه على أن التجليات الذاتية الاختصاصية لا تكون في مظهر ولا في مرآة ولا بحسب مرتبة ، فإن من أدرك الحق من حيث هذه التجليات ، فقد شهد الحقيقة خارج المرآة من حيث هي لا بحسب مظهر ولا مرتبة كما قلنا ، ولا اسم ولا صفة ولا حال معين ولا غير ذلك ، وهو الذي يعلم ذوقا أن المرآة لا أثر لها في الحقيقة] .
وإنما قال : (بعض ظهوراته) : تنبيها علي أن للمنطبع الحق ظهورات غير ما في مرايا الأعيان الثابتة والأكوان الخارجية والذهنية ، ولا يختص ذلك بظهور ذاته لذاته وفي ذاته ، بل التجليات الذاتية التي تخص الأنبياء وخواص الأولياء - عليهم الصلاة والسلام - لا يكون في مظهر من الأكوان ولا مرآة من الأعيان ولا بحسب مرتبة معينة ، وإلا لم يكن ذاتية محضة ، لا يقال : كيف يظهر الذات لا بحسب مرتبة .
وقد سبق أن إطلاق السلبي لا يمكن إدراكه ؛ لأنا نقول : المدرك هذا الذات من غير تقييد بمرتبة ، وإن نزلت إلى المراتب ، وإنما لم يكن إدراكه قبل النزول ، وإلا فكيف يطلق عليه الإطلاق السلبي ، على أن المراد هنا قبل النزول إلى الأكوان وأعيانها والأسماء المتعلقة بها ، ثم ذكر أن من أدرك الحق من هذه التجليات ، فقد شهد حقيقة المنطبع ، أي الذي من شأنه انطباع صورة في المرآة خارج المرآة من حيث هي حقيقة لا بحسب أنها في مظهر ولا بحسب أنها في مرتبته .

وإنما ذكر ذلك ؛ لئلا يتوهم أنه تخيل ما رآه في المرآة خارج المرآة ، فدفع ذلك الوهم ، ثم بالغ فقال : ولا اسم معين ولا صفة معينة ولا حال معين حتى يقال ، هي من المرايا المعنوية ثم عمم بقوله : ولا غير ذلك ، أي : من النسب والإضافات بمحو الكل في الحقيقي حينئذ.

" ١٠٨ "

ثم ذكر أن هذا التجلي أي : الذي في غير المرآة ، يعلم ذوقا أن المرآة لا أثر لها في الحقيقة ، إذ لم تؤثر في ظهورها الذي نسب الأثر بسببه إلى المنطبع ؛ وذلك أن لو أثرت في ظهورها من حيث هو ظهور ، لكان كل ظهور متأثر من المرآة ، لكن لما أمكن الظهور بغيرها ، لم يكن متأثرا بها ، بل المتأثر بها بعض الظهورات ، وذلك بحسب أوصاف لا حقه للظهور ، فإذا لم يؤثر في الظهور الذي هو عارض قريب ، لم يؤثر في حقيقته بطريق الأولى .
قال رضي الله عنه : [وكان شيخنا الإمام - قدس الله روحه - يسمى هذه التجليات ، التجليات الذاتية البرقية ، وما كنت أعرف يومئذ سبب هذه التسمية ، ولا مراد الشيخ منها] .
ثم إن هذه التجليات الذاتية البرقية لا تحصل إلا لذي فراغ تام من سائر الأوصاف والأحوال والأحكام الوجوبية الأسمائية والإمكانية ، وهذا الفراغ مطلق لا يغاير إطلاق الحق ، غير أنه لا مكث له أكثر من نفس واحد ، ولهذا شبه بالبرق .
وكان الشيخ أمام هذا العلم وأكمل أهله محيي الدين ابن العربي رضي الله عنه ، يسمى هذه التجليات التي هي خارج المرآة من غير تقييد بشيء التجليات الذاتية البرقية ، وليست هذه من التجليات البرقية التي يقال : لمبادئ الكشف إذا ظهر انطفأ سريعا ؛ لأنه ليست ذاتية ، بل من الأسمائية ؛ وهناك إن كانت الذات مع الأسماء لكنها ليست خارجية عن الذات .
قال رضي الله عنه : [وما كنت أعرف يوم سماعي من الشيخ سبب تسمية الذاتية البرقية ، ولا مراد الشيخ منها وأهله كان يتوهم بالذاتية ظهور الذات في المظاهر وإن البرقية مخصوصة بالمبادئ ، فكيف يكون في الذاتية ؟] .
ثم لما حصلت له علم وبين سبب حصوله بقوله : ثم إن هذه التجليات الذاتية البرقية أعاد الوصفين ؛ لئلا يتوهم أن كل تجل يحتاج إلى فراغ تام ، بل التجليات الذاتية في المظاهر الأسمائية لا تحتاج إلى الفراغ التام ، بل الفراغ من وجهه ، بخلاف هذه التجليات الاختصاصية ، فإنها لا تحصل إلا لذي فراغ تام من جميع أوصاف الوجود وأحواله والأحكام الوجوبية الأسمائية والإمكانية الكونية ؛ إذ كل واحد منها حجاب لا يمكن معه ظهور الذات بلا مظهر .
ثم قال : [وهذا الفراغ مطلق] أي عن النفس والقلب والروح والسر وأخفى ، وجميع الأوصاف والأحوال حتى أنه لا يغاير إطلاق الحق إلا بالمعنى السلبي ، بل بالمعنى

" ١٠٩ "

المقابل للتقييد ؛ وليس معنى الفراغ من هذه الأمور عدمها في الواقع ، بل عدم كونها ملتفتا إليها ومانعا ، كما أن إطلاق الحق ليس بمعنى مجردة عن الصفات كيف وهي واجبة أزلا وأبدا .
ثم لما توهم من كونه دائما دوام هذا التجلي عليه لكمال استعداده استثنى ، فقال :
(إنه لا مكث لها أكثر من نفس واحد ، ولهذا شبه بالبرق في عدم بقائه أكثر من نفس واحد ، وهذا بالتجليات الاختصاصية من الكشف الذي في المبادئ ؛ لأنه قد ينقلب إلى الدوام بخلاف هذا ، فافهم) .
قال رضي الله عنه : [وسبب عدم دوامه حكم جمعية الحقيقية الإنسانية ، وكما أن هذه الجمعية لا تقتضي دوامه ، كذلك ، لو لم تتضمن الجمعية الإنسانية هذا الوصف من الفراغ والإطلاق المستجلب لهذه التجليات ، لم تكن الجمعية الإنسانية جمعية مستوعبة كل وصف وحال ، فحكم الجمعية يثبته وينفى دوامه] .
اعلم أن الشيخ رضي الله عنه ، وإن لم يتعرض لبيان سبب عدم دوامه نفسين صريحا ، فهو مفهوم ضمنا ؛ وذلك لأن سبب عدم دوامه أثر من آثار جمعية الحقيقة الإنسانية ، فإنها عند الفراغ لا تبقى مستجمعة للأحوال والأوصاف ، لا بمعنى أنها تنتفي عنها ، بل بمعنى أنها تبقى معطلة ، والجمعية تقتضي استعمال كل منها ، فلو بقي هذا التجلي زمانين لظهر تعطلها ، فيكون جمعية كاللاجمعية .
ثم استشعر سؤالا بأن الإنسان إنما خلق ؛ ليكون مظهرا جامعا وعند التجلي لا يبقى جامعا ، فهو مناف لجمعيته ، فينبغي أن لا يوجد أصلا .
فأجاب عنه بقوله : " وكما أن هذه الجمعية لا يقتضي دوامه " ، فحق العبارة يقتضي عدم دوامه ؛ لأنها إنما تنافي دوامه لا أصل وجوده ، فإنه لا ينافي مقتضي الجمعية ؛ إذ لولاه ، لم يكن شاملا على ما هو أعظم الأمور ، فيبقى جمعيته أيضا إلا أنه قال : هكذا يشعر بغلبة الجمعية للكل ، فما لا تقتضيه الجمعية لا يوجد ، ويدل عليه قوله فيما بعد صريحا فحكم الجمعية يثبته وينفى دوامه " .
وفي قوله : " من الفراغ والإطلاق المستجلب لهذه التجليات الاختصاصية هي الإطلاق (لمناسبته) إطلاق الذات بخلاف الجمعية ، فإنها إنما تقتضي ظهور الذات مع

" ١١٠ "

الصفات ، وهاهنا وإن كانت الذات متصفة بالجميع ، لكنها لم يحتجب بها ساعة لطيفة ، ثم احتجبت برداء الكبرياء . "
وفهم من قوله : " فحكم الجمعية يثبته وينفى دوامه " : أن الجمعية لا تقتضي اجتماع الأوصاف والأحوال في آن واحد ؛ بل يكفى حصولها في الإنسان على سبيل التعاقب كيف وهو في كل آن خلق جديد ، ويؤيده إن جعل السبب أثر الجمعية ، هو حصول مقتضاه بالفعل ، والحال إنما هي بالقوة ، فافهم .
قال رضي الله عنه : [ووجدت لهذا التجلي لما منحنية الله أحكاما غريبة في باطني وظاهري ، من جملتها أنه مع عدم مكثه نفسين ، يبقى في المحل من الأوصاف والعلوم ما لا يحصره إلا الله] .
أشار رضي الله عنه إلى فوائد التجلي الحاصلة عند من منحه الله تعالى إياه مع الإشعار بأنه استدل عليها بالوجدان الذي هو أقوى من الحس الظاهر والفكر ؛ إظهارا لنعمة الله تعالى عليه شكرا عليها وامتثالا لقوله تعالى :وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ[الضحى : 11] وأشار بلطيفة هي أنه بالوجدان الروحي كأنه يشاهده الآن ، وهو معه ، والأحكام الغريبة هي الوجوبية لقرابتها بالنسبة إلى عالم الحدثان ، وتلك الأحكام أنوار التجلي على روحه المطهر بقيت على القلب فجعلته روحانيّا ، والنفس ، فجعلتها مطمئنة مستحقة بالأخلاق الإلهية والجسم فجعلته مطواعا لأوامر الله تعالى وغير ذلك .
ثم بيّن رضي الله عنه أن من جملة فوائده أنه مع عدم مكثه نفسين يبقى في محل التجلي ، وهو القلب من الأوصاف الإلهية والعلوم اللّدنيّة اللازمة للذات ، ما لا يحصره إلا الله ، وإن غلب ظهورها بحيث لا يحجبها الصفات ، فإذا زال غلبة ظهور الذات مجددة ، بقي ظهورها مع الصفات على المحل ، لأنها تبقى مع الحجاب ، وكان قد اتصل بأعلى معادن العلم ، ومن اتصل بالعقول والنفوس الناطقة السماوية لم يحس حالة من العلوم ، فكيف بمن اتصل بمعدن الكل ، وتلك الصفات والعلوم لما كانت غير متناهية ولا محصورة ، وقد انطبعت في أوسع المجال ، فلا يحصرها إلا من لا حصر له ، وهو الله تعالى ، فافهم .
قال رضي الله عنه : [وعرفت في ليلة كتابتي هذا الوارد ، أنه من لم يذق هذا المشهد لم يكن محلا

" ١١١ "

للوراثة ولم يعرف سر قوله صلى الله عليه وسلم : " لي مع الله وقت لا يسعني فيه غير ربي " " 1 " ، ولا سر قوله صلى الله عليه وسلم :
" كان الله ولا شيء معه " " 2 " ، ولا سر قوله تعالى :وَما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ[القمر : 50] ، ولا يعرف مبدئية الإيجاد لا في زمان موجود] .
أشار إلى فوائد أخرى عزيزة جدّا لهذا التجلي الاختصاصي ، إن الشيخ رضي الله عنه مع جلالة قدره لم يعرفها إلا ليلة كتابة هذا الوارد منها : إن من لم يذق هذا المشهد من التجلي الذاتي البرقي ، أي لم يعرف بالذوق والوجدان قبل ذلك إشعارا بامتناع معرفته بغير ذلك ، لم يكن محلا للورثة النبوية ، فلم يكن من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء ، إذ ميراثهم الخاص هذا التجلي لغاية عظمته ، وما دونه كما يكون ميراثهم ، يكون ميراثا لعامة الأولياء أيضا .
فالميراث الخاص هو هذا التجلي ، على أن حقائق العلوم لا تنكشف كما هي بدون هذا التجلي لنقصان سائر المعادن بالنسبة إليه ، فلا يكون ميراثا نبويّا ، بل ميراث الأولياء أو الحكماء الذين اتصلوا بالعقول والنفوس .
ومنها : إن من لم يذق هذا المشهد لم يعرف سر قوله صلى الله عليه وسلم : " لي مع الله وقت لا يسعني فيه غير ربي " " 3 " ؛ إذ سائر التجليات إما صفاتية أو أفعالية ، وهي أغيار من حيث مفهوماتها للرب المطلق ولا يشترط لمعرفته ذوق هذا التجلي ، إذ من لم يذق هذا التجلي لم يعرف بفكر ونظر أو حس ، فلا يفهم سر ما يتوقف عليه بدونه ، وإن كان يفهم ظاهره .
ومنها : أن من لم يذق هذا المشهد ، لم يعرف سر قوله صلى الله عليه وسلم : " كان الله ولا شيء معه " " 4 " ، وذلك أن صفاته تعالى لازمة لذاته ، فلا يتصور الذات بدونها إلا لمن تجلى له الذات من غير ظهوره هذه الصفات ، فيعرفها حينئذ أنه كان في الاعتبار الأول أيضا لا شيء معه ، كما أنه الآن لا شيء معه باعتبار هذا التجلي .
واشترط أيضا ذوق ذلك لما مر بعينه ، ومنها أن من لم يذق هذا المشهد لم يعرف سر

....

(1)ذكره المناوي في فيض القدير (4 / 6) ، والعجلوني في كشف الخفا (2 / 226) بنحوه .
(2)رواه الحكيم الترمذي في النوادر . (4 / 104)
(3)ذكره المناوي في فيض القدير (4 / 6) ، والعجلوني في كشف الخفا (2 / 226) بنحوه .
(4)رواه الحكيم الترمذي في النوادر. (4 / 104)

" ١١٢ "

قوله تعالى : وَما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ [القمر : 50] ، أي : وما شأن تجلينا إلا لحظة واحدة كلمح بالبصر.

وذلك هو التجلي الذاتي الاختصاصي إذ غيره لا ينحصر في ذلك ، إذ قد يبقى زمانين فصاعدا ، ولو حملت الآية على معنى القيامة فكذلك ؛ لأنه عبارة عن فناء الكل بالتجلي الذاتي ، فمن لم يذقه لم يعرفه بالحقيقة.

ومنها : أن من لم يذق هذا التجلي لا يعرف مبدئية الإيجاد لا في زمان موجود ؛ وذلك لأن مبدئية الإيجاد دالّ في زمان هو التجلي الذاتي لوقوع الحدوث ولو بالذات في غيره ، فيقع التقدم والتأخر المشابهان لما في الزمان ، وإنما أعاد لفظة المعرفة نفيا لدعوى النظار بمعرفة ذلك بالحقيقة ، فأكد وإنما ابتدأ يبحث الوارث ؛ لأنها أول مرتبة الكمال الاختصاصي ثم بعدم الواسع ؛ لأنه كمال الوارث ، ثم بلا شيء معه ؛ لأنه كمال عدم الوسع ، ثم بوحدة الأمر ؛ لأنه من جمعه لمبدئية الإيجاد لمشابهته ينزل العارف إلى مقام البقاء ؛ لأنه موجود لا بنفسه حتى يكون زمانيّا ، فافهم.
قال رضي الله عنه : [كما أنه من ذاق هذا المشهد ، وقد كان علم أن الأعيان الثابتة هي حقائق الموجودات ، وأنها غير مجعولة وحقيقة الحق منزهة عن الجعل والتأثير ، ومن ثمّ أمر ثالث غير الحق والأعيان ، فإنه يجب أن يعلم إن صح له ما ذكرنا ، أن لا أثر لشيء في شيء ، وأن الأشياء هي المؤثرة في أنفسها ، وإن المسماة عللا وأسبابا مؤثرة ، هي شروط في ظهور آثار الأشياء في أنفسها ، لا أن ثمة حقيقة تؤثر في حقيقة غيرها].

الغرض من هذا بيان حال الأمور المذكورة أعني صيرورته وارثا وواسع القلب بربه وعارفا سر " ولا شيء معه " ، وسر وحدة الأمر ، ومبدئية الإيجاد في توقفها على التجلي الذاتي الاختصاصي ، كتوقف هذه المسألة توقفا ظاهرا ، يعنى : من ذاق هذا المشهد الذي هو التجلي الذاتي الاختصاصي بعد علمه أن الأعيان الثابتة ، أي :
الصور الثابتة للأشياء في العلم الأزل ، هي حقائق الموجودات والحقائق غير مجعولة ، فالأعيان أيضا غير مجعولة ، والمقدمتان تبينان فيما بعد حقيقة الحق منزهة عن الجعل والتأثير على ما تقرر في العقول السليمة كلها ، وليس في العالم والأشياء أمر ثالث غير الحق والأعيان ؛ لانحصار العالم والأشياء في الوجود والحقائق والوجود حقيقة الحق والحقائق هي الأعيان ، فإنه يجب أن

" ١١٣ "

يعلم إن صح له ما ذكرنا من هذه المقدمات ، أن لا أثر لشيء في شيء ؛ لأنه إما في الأعيان وليست مجعولة ، وما لا يقبل التأثير بحقيقته ، وأما في الحق وعدم قبوله التأثير ظاهر ، أو في الجمع بينهما ، فأما في وجود الجمع أو في حقيقته ، فيعود الكلام فيه أو المجموع من وجوده وحقيقته ، فيتسلسل ووجود المجموع إن كانت معدومة ، فلا أثر في حقيقة المعدوم ، إذ لا حقيقة له من حيث هو معدوم .

هذا كله في معرفة أن حقيقة الحق غير قابلة للجعل والتأثير ، وأن الأعيان غير مجعولة ، وأما من التجلي المذكور ، فيعلم أن الأشياء هي المؤثرة في أنفسها ؛ وذلك لأن التجلي المذكور يشهد أن جميع الكمالات حاصلة للوجود المطلق بالقوة ، وهي كامنة فيه ، وأن حقائق الموجودات شؤونه الذاتية المقتضية ظهورها بتلك الكمالات ، وهي الحاكمة على المفيض أن يفيض ما في قوة استعدادها ، فهي المؤثرة في أنفسها ،

وإنما قال : إن صح له ما ذكرنا إذ يجوز حينئذ أن لا يعتقد التجلي المذكور ، ويزعم ألا تجلي إلا في مظهر ، فيتوقف حصول الكمالات للوجود على المظاهر ، فيكون لها الأثر في كمالاته الممكنة ، ويجوز أن يعتقد كون الأعيان مجعولة ، فيعتقد الأثر فيها . ويجوز أن يعتقد أن حقيقة الحق قابلة للجعل ، فيكون للمظاهر تأثير في حقيقة الظاهر ، ثم استشعر سؤالا بأن الكلام سفسطة في ظهور كون بعض الأسباب علة للبعض ، فأجاب بأنا لا نسلم أنها أسباب وعلل ؛ لأن المؤثر لا بد له من قابل ، ولا قابل مع قبول هذه المقدمات ، بل الأشياء لما كانت مؤثرة في نفسها من حيث طلب شؤونها الظهور بكمالات الوجود المطلق ، كل شأن على قدر استعداده في عينه الثابتة ، ولم يستقل بأنفسها توقف الكمالات فيها ، وهي آثارها على شروط توقف ظهور النار من الحجر على ضربة بآخر مثلا .

لا يقال ، فهي علل الظهور ؛ لأنا نقول : اقتضت الأشياء الظهور ولم تستقل ، فهي شروط للظهور لا علل الثبوت مقتضية ، وهي أعيان الأشياء من قبل ، على أنها لا تؤثر في نفس الظهور بل في صفاته ، فليست مؤثرة أيضا في الشروط الصفات الوجوبية وغيرها من العقول والنفوس والطبائع ، وتسميتها عللا وأسبابا ، ليس على الحقيقة ، فافهم هذه الدقائق تفز بكنوز الحقائق!

" ١١٤ "

قال رضي الله عنه : [وهكذا فلتعرف الأمر في المدد ، فليس ثمة شيء يمد شيئا غيره ، بل المدد يصل من باطن الشيء إلى الظاهر ، والتجلي النوري الوجودي يظهر ذلك ، فليس الإظهار بتأثير في حقيقة ما أظهره ، فالنسب هي المؤثرة بعضها في بعض ، بمعنى أن بعضها سبب لانتشاء البعض ، وظهور حكمه في الحقيقة التي هي محتدّها] .

أي : وكما عرفت الأمر في آثار الأشياء أنها ليست من غيرها بل من باطنها إليها ، فهكذا فليعرف الأمر في المدد الوجودي عليها ، فإن وجودها ليس من غيرها ، بل المدد يصل من باطن الشيء إلى ظاهره ، بمعنى أنها ولو كانت معدومة في الخارج كانت موجودة في العلم الأزلي ، فذلك الوجود كان لها في الباطن ، فخرج إلى الظاهر باقتضاء ، إلا أن اقتضاءها لا يستقل بإخراجها فشرط لذلك التجلي النوري ، وهو تعلق الوجود الظاهر ، وهذا الإظهار من التجلي النّوري ليس بتأثر منه في حقيقة ما أظهره من الوجود ؛ لأنه بحقيقته كان حاصلا للأعيان الثابتة في الباطن ، لا يقال : التجلي نسبة ، وقد أثرت في الإظهار الذي هو نسبة سافلة التأثير الحقيقي ؛ لأنا نقول : إن بعض النسب مؤثر في البعض لا تأثيرا حقيقيّا بل بمعنى أن بعضها سبب لانتشاء البعض في العقل ، حتى يترتب سبب الظهور حكمه في الحقيقة التي هي محتدها ، فلم يؤثر في النسبة بينها ، بل ظهر حكمها في الحقيقة لجعلها حكمها صفة لتلك الحقيقة ، فلم يؤثر في الحقيقة من حيث هي ، ولا في النسبة من حيث هي ، وإظهارها فرع ثبوتها في معدنها ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [ومن جملة ما يعرفه ذائق هذا التجلي " 1 " ، أن لا أثر للأعيان الثابتة من كونها مرائي في التجلي الوجودي الإلهي ، إلا من حيث ظهور التعدد الكامل في غيب ذلك التجلي ، فهو أثر في نسبة الظهور من الأمر الذي هو شرط في الإظهار ، والحق يتعالى عن أن يكون متأثرا من غيره ويتعالى حقائق الكائنات أن تكون من حيث هي حقائقها متأثرة ، فإنها من هذا الوجه في ذوق الكمال عين شؤون الحق ، فلا جائز أن يؤثر فيها غيرها ، فلا أثر لمرآة ما من حيث مرآة في حقيقته المنطبعة فيها لما مرّ بيانه] .

اعلم أن هذه المسألة أعني : مسألة تعديد الأعيان من حيث هي مرايا للتجلي الوجودي وإظهار التجلي الوجودي إياها ، لم يفهم فيما سبق ؛ لأنه إنما ذكر فيه تأثير المرايا

(1)أي التجلي البرقي وهو التجلي الذاتي الذي لا ثبات له أكثر من نفس واحد ، شبه بالبرق لذلك.

" ١١٥ "

في المنطبع وما لمؤثر في آثار الأشياء والمدد فيها ، وإنما ذكرها منفردة لشهرة ما يخالفها ، وذلك إن مما اشتهر أن الأعيان الثابتة من حيث كونها مرائي تجلي الوجودي عددت الوجود الواحد وجعلته كثيرا ، فأثرت في تكثيره والحق فيها بإظهارها بعد ما كانت في كتم العدم .

فدفع رضي الله عنه ذلك بأن من تجلى له الحق في غير مظهر عرف أنه الكمال ، وأنه لا يتقيد بوحدة ولا كثرة وإن كانت الوحدة أول التعينات ؛ لكنها ليست في مقابلة الكثرة نعم المقابلة لها غالبة هناك ، والكثرة كامنة ، والأعيان لا تؤثر في التجلي الوجودي الوحداني إلا من حيث ظهور التعدد الكامن في غيب ذلك التجلي الذي كان التعدد مغلوبا فيه ، فهذا التعدد الظاهر الذي صار غالبا أثر في نسبة ظهور الوجود الواحد ، والتجلي الوحداني في مرايا الأعيان ؛ لأنه لما انتسب الظهور إلى الأعيان الكثيرة الاعتبار ، تكثرت النسب ، فتكثر الظاهر والتجلي الوحداني ، وهكذا لم يؤثر الحق في الأعيان بالكثرة الظاهرة ، بل لما انتسب الظهور بالتجلي الإلهي الوجودي إليها تكثرت ، فتلك النسبة شرط في إظهار الكثرة الاعتبارية التي كانت فيها لا تأثيرا لها ، ثم

استدل على الأمرين : أما على الأول ، فبأن المرايا لو أثرت في التجليات ، لكان الحق تعالى متأثرا عن غيره ؛ لأن التجلي الأول الوحداني من مقام الألوهية ، ومن صفاته وجوب الوجوب بالذات والوجوب بالذات مستحيل تأثره عن غيره لا بحسب الذات ، ولا بحسب صفاته الذاتية والواجبة ، فلو لم تكن الكثرة فيه ما ظهرت بالأعيان أصلا .
وأما على الثاني ؛ فلأن الأعيان لو تأثرت بالتجلي ،
فظهر ذلك تأثرا في شؤون الذات ؛ لأن الأعيان قبل الظهور شؤون الحق ، فلو أثر فيها التجلي لكان مؤثرا في شؤون الحق وشؤونه قديمة مندرجة في ذاته ، فلا يؤثر فيها الغير أصلا ، بل ظهرت بنسبة التجلي الوحداني إليها ، فظهرت كثرتها الاعتبارية ، وصارت حقيقة ، وإذا كان كذلك ، فلا أثر لمرآة ما حقّا أو خلقا من حيث هي مرآة في حقيقة المنطبع ، بل في نسبة ما ، من النسب إلا من حيث الشرطية المذكورة ، وليس تأثيرا حقيقيّا لما مرّ بيانه من أنه إنما يكون حقيقيّا أو أثر شيء في حقيقة آخر من غير انضمام شرط ، والله أعلم .
ولما كانت هذه المسائل على خلاف المشهور
قال رضي الله عنه : [فافهم هذا النص وتدبره ،

" ١١٦ "

فقد أدرجت فيه من نفائس العلوم والأسرار ما لا يقدر قدره إلا الله ، وهذا هو الحق اليقين والنص المبين ، وكل ما تسمعه مما يخالف ذلك ، فإنه وإن كان صوابا ، فإنه صواب نسبي ، وهذا هو الحق الصريح الذي لا مرية فيه والله المرشد والهادي] .

ومن نفائس العلوم بيان التجلي الذّاتي البرقي ، وكون التجليات في المظاهر لا يوجب تقييدا في الظاهر ، ودوام تنزهه تعالى عن الحوادث مع ظهوره فيها ، وأن لا أثر لشيء في آخر حتى يبطل التوحيد ، وأن آثار الأشياء فيها من أنفسها وكمال الإنسان ومقتضاه من التجلي المذكور ، وزواله وفوائده ومعرفة الأسرار المذكورة من معرفة الوارث وسعة القلب ، ومعرفة " كان الله ولا شيء معه " ، ومعرفة :وَما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ[القمر : 50] ،
ومعرفة مبدئية الإيجاد في زمان موجود . ثم قال الشيخ رضي الله عنه) : وهذا هو الحق اليقين) الذي لا يحجب فيه الحق عن الخلق ، والخلق عند الحق إذ نسب أثر كل شيء إليه ولا أثر إلا الله ، وهو ليس بغيرهم والنص المبين إذا وصله إلى مقام البقاء للميز مع التوحيد الخالص ، ثم ذكر أن ما خالفه من نسبة الآثار إلى الله تعالى وإلى المخلوقات ليس خطأ محضا ، بل صوابا نسبيّا ؛ لأن الفعل ليس إلا للوجود لكن في صورهم ، فالنسبة إلى أحدهما نسبة مطابقة للواقع من وجه دون وجه ، مع ورود الشبه فيه من الجانبين ، وهذا هو الحق الصريح المانع عن الشبه فلا مرية فيه ، والله المرشد إلى تحقيق هذا المقام الذي هو صواب على الإطلاق ؛ إذ يتحقق به الشرع والقدر جميعا والهادي إلى فهمه وأتباعه بمنه وكرمه .

النص التاسع :

قال رضي الله عنه : [ومن النصوص الكلية نصوص ذكرتها في كتاب مفتاح غيب الجمع وتفصيله ، وفي غيره من الكتب التي أنشأتها لا بكلام أحد من الناس ، فإن ذلك ليس من دأبي ، وقد عصمني الله من ذلك وأغناني بهبته الخاصة العلية عن العواري الخارجية السفلية ، غير أنه لما اختص هذا الكتاب بذكر هذه النصوص ، وجب ذكر تلك النصوص أيضا هنا .]

لما فرغ عن بيان أنواع التجليات من حيث كونها في المظاهر وغيرها ، وأن المظاهر لا أثر لها في الظاهر ، ولا للظاهر فيها على وجه حقيقي ، بل على نوع من المجاز ، شرع في بيان

" ١١٧ "

أن التجليات لا تكون في غير المظاهر ، وأن أثرها المجازي ، فيما ذا يكون ، وجعلها من النصوص الكلية من حيث أنهما قاعدتان تنطبقان على جميع جزئياتها ، وإن كانا جزئين بالنسبة إلى ما تقدم .

ثم ذكرهما بلفظ الجمع على دأب أهل المعقول في استعمالها فيما فوق الواحد على أن النص الأخير في قوة نصين ، بل فيه فوائد كثيرة ، كل منها بمنزلة نص ، واعتذر عن ذكرهما من أنهما ذكرا في سائر كتبه ومن دأبه أن لا يذكر ما هو مذكور مرة سواء في كتبه أو كتب غيره ، بأن هذا الكتاب لما وضع شاملا للنصوص ، ذكر فيه جميع ما كان منها فيها بشروط كونها من كلامه لا من كلام غيره لما فيه من النقص من جهة التعليل أو شبه ، وذكر أنه من العواري عن العيوب الخارجية ، أي اللاحقة من الحجب الطبيعية العارضة عند النزول إلى البشرية التي هي السفل المانعة عن خروج ما في قوة النفس الناطقة من العلوم إلى الفعل ، وذكر أن عصمته منها بسبب الهيئات الخاصة من التجليات المذكورة .

وقال : " أغناني " : إشعارا بأن الغني عن التعليل إنما هو بالهيئات الخاصة وإلا فلا ، بل من تقليد المشايخ .

قال رضي الله عنه : [فأقول من جملتها أن كل ما هو سبب في وجود كثرة وكثير ، فإنه من حيث هو كذلك ، لا يمكن أن يتعين بظهور ولا يبدو لناظر إلا في منظور] .

أي : من جملة تلك النصوص ؛ إن كل ما هو سبب في وجود كثيرة وكثير ، أوردهما معا ، ليشعر باستلزام كل منهما للآخر من حيث الحقيقة ، وإن توهم الانفكاك فيما بعد واحد بجهة أخرى : كالإنسان الواحد ، فإنه من حيث الشمول كثير ووحدته باعتبار اعتبر السببية في وجودهما ، إذ تعقلهما كما في العلم الأزلي لا يحتاج إلى المظهر ، فإنه من حيث هو ، سبب وجودهما ، قيد بذلك ؛ لأن الحق سبب وجودهما وقد يتجلى بدون المظهر ، لكنه من حيث أنه سبب ، لا يمكن أن يتعين بظهور إلا في منظور قيدنا ؛ لأنه لا يمكن تعينه في ذاته بأنه سبب الكثرة ، لكن لا يظهر على التفصيل بدون مرايا الأسماء والصفات والعقول والنفوس وسائر المراتب . هذا في رؤية الحق تعالى ذاته من حيث هو سبب الكثرة ، فإن الرؤية التفصيلية المقيدة بالكثرة الفعلية لا يمكن بدون ذلك ، وإن أمكن رؤية كونه سبب وجود الكثرة بالقوة ، وكذا لا يمكن أن يبدو لناظر من العباد من حيث أنه

" ١١٨ "

سبب وجود الكثرة إلا في منظور ؛ لأن تجليه تعالى في غير المظهر لا يكون إلا مع الفراغ التام ، ولا يمكن مع رؤية الكثرة ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [ومنها إن الشيء لا يصدر عنه ، ولا يثمر ما يضاده ، ولا ما يباينه على اختلاف ضروب الأثمار وأنواعه المعنوية والروحانية والمثالية والخيالية والحسية والطبيعية ، وهذا عام في كل ما يسمى مصدرا لشيء أو أشياء ، أو أصلا مثمرا ، لكن إنما يكون له هذا الوصف باعتبار تعقله من حيث هو هو ، وباعتبار آخر خفي لا يطالع عليه إلا الندر من المحققين] .

أي : من جملة تلك النصوص إن الشيء لا يصدر عنه قصدا ولا يثمر إلى قصد ما يضاده ، وهو ما بينهما غاية الخلاف ، ولا يباينه وهو ما بينهما مخالفة يمنع صدق أحدهما على الآخر مع اختلاف ضروب ، أي : أجناس الإثمار ، أي : الأفعال الإلهية ، واختلاف أنواع كل جنس منها المعنوية إلى المعاني المجردة والروحانية ، أي : الأرواح والنفوس والمثالية ، أي : المنطبعة في الخيال المنفصل ، والحسية أي : الأجسام وأوصافها والطبيعية ، أي : القوى الجسمانية ، وهذا ضابط عام في كل ما يسمى مصدرا لشيء واحد ، كالملائكة المخصوصة بأعمال أو أشياء كالإنسان أو أصلا مثمرا كالعناصر والمولدات ، أعني المعدن والنبات والحيوان ، وذلك لوجوب المناسبة بين الفاعل والمنفعل على ما تقرر في العلوم ، لكن إنما يكون له هذا الوصف ، أي كونه لا يصدر منه ما يضاده ، ولا ما يباينه باعتبار تعقله من حيث هو هو ؛ لأن المضادة والمباينة إنما تتحقق بالنسبة إليه ، إذا اعتبر وحده ، وأما مع الضميمة ، فيجوز أن يحصل المناسبة بينهما بواسطتها ، ومن هنا اختلفت ضروب الأثمار وأنواعها .

ثم ذكر رضي الله عنه : أن هذا الوصف يكون له أيضا اعتبار آخر ، ولا يطلع عليه إلا النّدر من المحققين ، ولست منهم حتى أطلع عليه ، ولعله من حيث أن الضميمة قد تكون أيضا مما يقتضي خلاف ذلك الضد أو المثلين ، وذلك أن لكل شيء ربّا خاصا ، وله ظهور وتجلّ أي :
وقت معين ، ولا يتأتى منه خلاف مربوبه الخاص ، فافهم ذلك . "
قال رضي الله عنه : [ومتى توهم وقوع خلاف ما ذكرنا ، فليس ذلك إلا بشرط خارج عن ذات الشيء أو شروط وبحسبها وبحسب الهيئة المتعلقة الحاصلة من تلك الجمعية أعني

جمعية الحقيقة الموصوفة بالمصدرية مع الشروط والاعتبارات الخارجية ، وأحكام المرتبة التي يتعين فيها ذلك الإجماع ، وكُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ " 1 " [الإسراء : 84] .

ومتى اعترض على هذه القاعدة الكلية بتوهم وقوع الضد والمباين أو إثمارهما من الشيء ، فليس بوارد ؛ لأننا إنما منعنا صدور هما وإثمارهما من حيث تعقله من حيث هو هو ، وهذا إنما وقع بانضمام شرط خارج عن ذات ذلك الشيء ، كالنفس الكلية عن الحق بشرط العقل الأول أو شروط كثيرة كسائر المراتب المذكورة .

وإنما وقعت هذه الأمور المتضادة والمتباينة بحسب تلك الشروط الخارجية ، وبحسب الهيئة المتعلقة قبل ذلك ؛ إشعارا بعدم اشتراط الهيئة المحسوسة الحاصلة من تلك الجمعية الحقيقية الموصوفة المصدرية والإثمار ، أي التي يعتقد المتعرض أنها هي المصدر المثمرة مع الشروط الخارجية ، ومع الاعتبارات الخارجية اللاحقة بالذات ، أو بالشرط وبسبب هذا الاجتماع ، ومع الأحكام المترتبة التي يتعين فيها ذلك الاجتماع ، أي اجتماع الشروط مع الحقيقة ، إذ بذلك تصير مرتبة معينة ، ولها أحكام ، فالمؤثر هو المجموع ، ولكل جزء جزء فيه أثر خاص ، إذ كل جزء من تلك الأجزاء المادية والصورية تعمل على شاكلته ، وفيه اقتباس مع الاستدلال على المطلوب ، فيبعد بذلك على الأصل بعدا قريبا وبعيدا ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [ولا يثمر شيء ولا يظهر عنه أيضا عينه ولا ما يشابه مشابهة تامة ، فإنه يلزم من ذلك أن يكون الوجود قد حصل مرتين ، وظهر في حقيقة واحدة ومرتبة واحدة على وجه واحد ونسق واحد ، وذلك تحصيل للحاصل ، وأنه محال لخلوه عن الفائدة ، وكونه من قبيل العبث ، ويتعالى الفاعل الحق الحكيم العليم من فعل العبث ، فلا بد من اختلاف ما بين الأصول وثمراتها] .

شرع فيما هو في معنى النص الثالث ، أي وكما لا يثمر ولا يصدر عنه ما يضادّه ولا ما يباينه ، كذلك لا يثمر عينه ، ولا مشابه من كل وجه حتى الحقيقة والمرتبة والوجه والنسق ، والزمان والمكان وسائر العوارض.

....

(1)أي : خليقته وملكته الغالبة عليه من مقامه ، فمن كان مقامه النفس ، وشاكلته مقتضى طباعها عمل ما ذكرنا من الإعراض واليأس ، ومن كان مقامه القلب ، وشاكلته السجية الفاضلة عمل بمقتضاها الشكر والصبر.

" ١٢٠ "

وإنما قال : أولا هنا ، ولا يثمر إشعارا بأنه إذا لم يحصل من غير قصد ، فكيف من القصد ، وإنما قال : ولا يظهر ؛ دفعا لما يتوهم من أن المرآة يظهر فيها العين أو المشابه من كل وجه ، ثم علل ذلك بأنه يلزم من ذلك أن يكون الوجود قد حصل ، ولما لم يكن الوجود حادثا أصلا لما بيناه عن وجوبه بالذات ، فسره بقوله : وظهر ، وإنما أورد لفظ قد حصل ؛ ليناسب قوله : وذلك تحصيل الحاصل في حقيقة واحدة ، ومرتبة واحدة على وجه واحد ونسق واحد ، وإنما ذكر هذه الأمور ؛ لأن الحقيقة غير المرتبة كما في الفرس والبقر في مرتبة واحدة وهي الحيوان مع اختلاف حقيقتهما ، فإن الفرس حيوان صاهل ، والبقر حيوان خائر ومعها غير الوجه ، فإنه باعتبار العوارض والكل غير النسق ؛ لأنه باعتبار الهيئة المجموعية ، وذلك تحصيل للحاصل .

أما إذا أثمر عينه فظاهر ، وأما إذا أثمر المشابهة من كل وجه ؛ فلأنه في معنى العين ، وإلا لفارقه من حيث نفسه وشخصه ، وهو من بعض الوجوه ، فكأنه رضي الله عنه إنما ذكره دفعا للوهم ، وإلا فهو في معنى العين أيضا .

ثم بيّن أنه محال لخلوه عن الفائدة ؛ لأنه ليس تحصيل الحاصل بالمعنى المشهور ؛ لأنه فسر الحصول بمعنى الظهور ، لا أنه فائدة فيه ، فظهوره تعالى لنفسه في نفسه وما خلا عن الفائدة فهو عبث ، وهو محال في فعل الحق ؛ لأن المبطل لا يبالي به الحكيم ؛ لأن غيره قد يفعل ، العليم لأن غيره قد يفعله جهلا ، وإذا كان كذلك ، فلا بد من الاختلاف ما بين الأصول وثمراتها ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [فالممكنات غير متناهية ، والفيض من الحق الذي هو أصل الأصول واحد ، فلا تكرار في الوجود عند من عرف ما ذكرنا ، فافهم .
ولهذا قال المحققون : إن الحق سبحانه وتعالى ما تجلى في صورة واحدة لشخص واحد مرتين ، ولا لشخصين أيضا في صورة ، فلا بدّ من فارق واختلاف من وجه ، أو وجوه ، كما أشرت إليه من قبل ، فافهم والله المرشد] .

استدلال آخر على امتناع تحصيل الحاصل بمعنى الظهور ، فأظهر لوجهين آخرين :
أحدهما إن الممكنات غير متناهية على ما هو المشهور ، وكل يقتضي ظهورا ، فلو تكرر الظهور ، زاد على غير المتناهي ، فلو قوبل كل ظهور بكل ممكن ، فإن لم ينقطع الممكن قبل

" ١٢١ "

الظهور ، كان الناقص مثل الزائد ، وإن انقطع كان متناهيا ، وزيادة الظهور بقدر منتهاه ، فينقطع أيضا ، فيكون غير المتناهي بل الزائد عليه متناهيا ، وهذا هو برهان التطبيق في امتناع التسلسل .

والثاني : إن الفيض من الحق تعالى واحد ولا يظهر من الواحد في مرآة واحدة ظهورين ، وإذا عرفت المقدمتان وسلمنا ، فلا تكرار في الوجود .

ولهذا قال المحققون ، ومنهم أبو طالب المكي وأتباعه : إن الحق سبحانه وتعالى ما تجلى في صورة واحدة لشخص واحد مرتين ، وإلا لتعدد الفيض ضرورة ظهوره ظهورين في مرآة واحدة في حالة واحدة ، والشيء الواحد لا يتعدد ظهوره في مرآة واحدة في حالة واحدة ، ولا لشخصين أيضا في صورة واحدة ، ولما كانت الممكنات متناهية على نهج الجواز ، لكن عدم تناهيها واجب ؛ وذلك لأنه يجوز حينئذ أن يكون الشخص الثاني تكرار الشخص الأول ، وهكذا بالنسبة إلى الممكنات ، وما لم يظهر ليس بممكن أن يظهر بالنسبة إلى العلم القديم ، فتكون الممكنات متناهية ، لكن هذا الدليل إقناعي كما هو دأب المشايخ ، وإذا كان كذلك فلا بدّ من فارق بين التجليين من وجه ، وأقله التعدد ، أو وجوه باختلاف الذاتيات أو العوارض أو المجموع ، وإذ امتنع التكرار بالنسبة إلى الممكنات بعضها إلى بعض ، فبالنسبة إلى الحق ما يظهر منه أولي ، فافهم هذا المقام ؛ لتعلم أن التجليات غير متناهية وغير مشابهة بعضها لبعض ، وأن الحق لا يشبه شيئا مما تجلى فيها ، وتعلم اختلاف كشوف المشايخ ، والله المرشد لك إلى معرفتها " 1 " .

النص العاشر :

نص شريف : قال رضي الله عنه : [اعلم أن الحق لما لم يكن أن ينسب إليه من حيث إطلاقه صفة أو اسم أو يحكم عليه بحكم ما سلبيّا كان أو إيجابيّا ، علم أن الصفات والأسماء والأحكام لا يطلق عليه ، ولا ينسب إليه إلا من حيث التعينات ، ولما استبان أن كل كثرة وجودية أو متعلقة ، يجب أن تكون مسبوقة بوحدة ، لزم أن تكون التعينات التي من حيث ما تضاف الأسماء والصفات والأحكام إلى الحق ، مسبوقة بتعين هو مبدأ جميع التعينات ومحتدها ، بمعنى أنه ليس وراءه إلا الإطلاق الصرف ، وأنه أمر سلبي يستلزم سلب

....

(1)فائدة : التجليات أنواع كثيرة ، انظر : لطائف الأعلام للقاشاني (ص 117 ، 123).

" ١٢٢ "

الأوصاف والأحكام والتعينات والاعتبارات من كنه ذاته سبحانه ، وعدم التقيد والحصر في وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلك مما عددنا ، أو أجملنا ذكره] .
لما ذكر في النص السابق إنه لا بدّ من اختلاف ما ، بين الأصول والثمرات من وجه أو وجوه مبين هاهنا أن تفاوت الاختلاف ضعفا وشدة من قلة الوسائط وكثرتها ، مع ما يترتب عليهما من العطايا والقابلين لها وأحكامها مع تقديم مقدمة في ذلك يدل على أنه لا بد من واسطة ، وهي أن الحق لما لم يمكن أن ينسب إليه من حيث إطلاقه السلبي صفة ولا اسم ، والصفة ما يقوم بذاته ، والاسم الذات مع الصفة ، أو يحكم عليه بحكم ما ، سلبيّا أو إيجابيا كالحياة والعلم والقدرة .

اعلم أن الصفات والأسماء والأحكام الناشئة منهما لا تطلق عليه ، أي لا يحمل عليه حمل المواطأة ، ولا ينسب إليه حمل الاشتقاق إلا من حيث التعينات تكون بحسبها الصفات والأسماء والأحكام .

ثم بيّن رضي الله عنه ترتبها ؛ ليستدل بذلك على قلة الوسائط وكثرتها ، فقال : ولما استبان ، أي ظهر بالبديهة والوجدان أن كل كثرة سواء كانت وجودية ، أي موجودة في الخارج أو متعلقة ، أي موجودة في الذهن ، يجب أن تكون مسبوقة بوحدة ، فيكون لكثرة التعينات وحدة تعين سابق عليها ، فلزم أن تكون التعينات التي هي مبادئ إضافة الأسماء والصفات والأحكام إليه ، مسبوقة بتعين هو مبدأ جميع التعينات ومحتدها ، وإن سمي ذلك التعين بالمبدأ لعدم التميز هناك بين المبدأ والمبدأ .

وإنما قلنا ، هو أصل الجميع ومبدؤها ، بمعنى أنه ليس وراء الإطلاق الصرف ، ولما كان سلبيّا يستلزم سلب الأوصاف وأحكام التعينات ، وما عطف عليه ، فلا يمكن جعله مبدأ لها ، وإذا ترتبت التعينات ترتيب الأسماء والصفات ؛ لأنها فروعها .
وإنما قال : وعدم التقيد والحصر في وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلك لما يتوهم للمحجوبين من أن في الإطلاق تكون هذه الأمور غير مرتبة ، فلا واسطة تكون بين الإطلاق والأشياء .
قال رضوان الله عليه : [ثم إن لذوي العقول السليمة ، وإن عدموا الكشف الصحيح أن يعتبروا الصفات والأسماء التالية ، فإن تعذر عليهم تعقل أسماء وصفات وراء

" ١٢٣ "

ما تصورت ، وانتهت إليه إدراكاتهم العقلية ، فتلك الأسماء الذات بالنسبة إليهم ويستدل بحقائقها في طور العقل النظري حال الحجاب ؛ لشمول حكمها وتبعية غيرها من الصفات والأسماء لها وتوقف تعين ما بعدها عليها]

.
إرشاد للمحجوبين من المتكلمين حيث أنكروا ترتب الأسماء التالية وهي صفات الأفعال ، وقد قال الشيخ أبو الحسن الأشعري : إنها نسب حادثة مترتبة على الصفات القديمة ، ثم إن تعذر عليهم تعقل أسماء وصفات وراء ما تصوره ، وقالوا بعدم كلها حتى صفات الأفعال كالحنفية .

فنقول : ما هو المقدم هي صفات الذات بالنسبة إلى صفات الأفعال ، ويستدل على ذلك بشمول حكم صفات الذات للكل وتبعية غيرها من صفات الأفعال . إذ يتوقف تعين ما بعد صفات الذات من صفات الأفعال عليها بحسب مقتضى حقائقها ، فإن حقائقها تدل على أن بعضها متبوعة شاملة ، فيتوقف الباقي عليها وبعضها بخلافه دلالة يفهمها من في طور العقل النظري هو الحجاب .

وقيد بذلك أفعال الكشف فلا يحتاج إلى ذلك ، وقوله عطف تفسيري ، للتبعية وهذه التبعية والتوقف ليس بالزمان ، فإن جميعها قديمة أزلية بمعنى أنها غير مسبوقة بالعدم ، لكن ترتيبها بحسب احتياجها إلى ما قبلها ، وهو الحدوث الذاتي الذي لا يقول به المتكلمون ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [فالعطايا الإلهية الذاتية والأسمائية يعرف من هذه القاعدة ، بمعنى أن كل عطاء وخير يصل من الحق إلى الخلق ، إما أن يكون عطاء ذاتيّا أو أسمائيّا أو أن يكون مجموعا من الذات والأسماء]

.
شروع في المقصود ، وجعل العطايا كلها إلهية ؛ لأنها لا تتعلق بالذات المطلقة ، وفسرها بالخيرات الواصلة من الحق إلى الخلق ، فاحترز بالخيرات عن الشر المحض ، فإنه على تقدير وقوعه لا يسمى عطاء ، وكذا الواصل من ذات الحق إلى صفاته أو إلى الأعيان الثابتة لا يسمى بذلك ؛ لأن العطاء يشعر بسبق العدم .
وقسّم العطايا أولا إلى الذاتية والأسمائية باعتبار أن كل عطاء مبدؤه الذات ، من اعتبار اسم معين قيدنا بذلك إذ لا بدّ من الواسطة ؛ لأن الذات من حيث هي غنية عن

" ١٢٤ "

العالمين ، عطاء ذاتي ، وباعتبار اسم معين عطاء رسمي ، ثم إلى ثلاثة أقسام باعتبار أن ما يغلب فيه جهة الوجوب ، فعطاء ذاتي ، وما يغلب فيه جهة الإمكان ، فعطاء رسمي ، وما فيه الجهتان على التساوي أو قريبا فيه ، فعطاء مجموعي حاصل من مجموع الذات والأسماء ، فافهم " .

قال رضي الله عنه : [فأما العطايا الذاتية فلا حساب عليها ولا ينضبط تعيناتها بعدد ، ولا ينحصر فيه . وأما العطايا الأسمائية والمنسوبة إلى الذات والأسماء جميعا ، فلا يخلو إما أن تكون نسبتها إلى حضرة الذات أقوى وأتم من نسبتها إلى حضرة الأسماء والصفات ، أو بالعكس ، فإن غلبت نسبتها إلى حضرة الأسماء والصفات أو بالعكس ، فإن غلبت نسبتها إلى الأسماء والصفات على نسبتها إلى الذات ، وقع الحساب عليها إما عسيرا أو يسيرا بحسب الغلبة والمغلوبية الواقعة هناك ، وهنا سر كبير لا يمكن إفشاؤه وإن كانت نتيجة الغلبة والمغلوبية قوة نسبة تلك العطايا إلى حضرة الذات ، فذلك الذي لا حساب عليه ؛ لأن العطاء الذاتي ، وما قويت نسبته إليها لا يصدر ولا يقبل إلا بمناسبة ذاتية ، فلا موجب لها غير تلك المناسبة] .

شروع فيما يترتب على هذه العطايا ، فأما العطايا الذاتية بالمعنيين فلا حساب عليها ، لما يأتي أن صدورها وقبولها لمناسبة ذاتية ، ولا ينضبط تعيناتها إلى أنواعها وأوصافها بعدد لا ينحصر من حيث الإفراد فيه :كتجليات الذات لا تتناهى ، وذلك لقوة المناسبة بينهما .

ثم قال : " وأما العطايا الأسمائية " ، أي التي غلب فيها جهة الإمكان والمنسوبة إلى الذات والأسماء ، استوت فيها الجهتان أو قريبا من الاستواء : فلا يخلو إما أن تكون نسبتها إلى حضرة الذات بالمعين الأول إلى عدم اعتبار اسم معين أقوى وأتم أولى ، فإن غلب نسبتها إلى الأسماء والصفات باعتبار تعيناتها وقع الحساب عليها باعتبار الأفراد والدوام وعدمها ؛ لأن لسلطنة كل اسم حدا معلوما من المربوبات والأوقات ، وينقسم ذلك الحساب إلى عسير وهو الموجب للعذاب ، ويسير وهو الموجب للثواب .

قال تعالى :فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ (7) فَسَوْفَ يُحاسَبُ حِساباً يَسِيراً (8) وَيَنْقَلِبُ إِلى أَهْلِهِ مَسْرُوراً(9) [الانشقاق : 7 ، 8 ، 9] .
ثم قال : بحسب الغلبة والمغلوبية نفيا لزعم من يتوهم أن بعض الأسماء يقتضي

" ١٢٥ "

الحساب دون البعض ، فأكد لتيقنه ، وقال سرا كبيرا لا يمكن إفشاؤه ، وقرر ذلك أن الأسماء راجعة إلى الذات ، فالحساب وإن عسر لبعض الأسماء رجع إلى ما لا حساب فيه ، وهو الرحمة وإن كانت في صورة العذاب ؛ وذلك لأن العذاب لما كان حكمه ففيه مناسبة عقلية لأفعالهم ، وفيه من كمال الحكمة ما يلتذ به من حيث العقل ، وإن كان يتألم من حيث الطبع .

ولعل العقل يغلب عليهم في الآخرة على الطبع ، على أن تجليات أهل العذاب لا بدّ وأن تكون أسمائية ، فلا بدّ من انتهاء عذابهم بوجه من الوجوه ، وهو ما ذكرناه ، وقد صرح بذلك الشيخ محيي الدين رضي الله عنه ، وقد مر بحث هذه النسبة لكثرتها في الواقع ، وإن كانت نتيجته أي أثر ما وقع من الغلبة والمغلوبية قوة نسبة تلك العطايا إلى حضرة الذات ، وأورد هذه العبارة إشعارا بلزوم لزوم النتيجة للقياس الصحيح بخلاف النسبة إلى الأسماء ، فإنها غير لازمة لجواز تبدلها .

فذلك الذي عليه أورد بصيغة الحصر إشعارا بانحصار عدم الحساب في هذا القسم من بين القسمين ، ولو أورد هذه الصيغة في هذه العطايا الذاتية ؛ لأوهم وجوب الحساب فيما سواه حتى هذا القسم .

ثم علل عدم الحساب في الموضعين بقوله : " لأن العطايا الذاتية " ، أي : المذكورة أولا ، وما قويت نسبة إليها ، وهذا هو القسم الأخير ، لا يصدر من الفاعل ، ولا يقبل من جهة القابل إلا لمناسبة ذاتية فيهما ، وبالذات لا يزول أبدا ولا يتوقف ، لكنه يختص بالرحمة ؛ لأن نسبة الرحمة إلى الذات أسبق من نسبة الغضب ، ولما كان في القسم الأخير جهة الأسماء ظاهرة ، فأوهم أنه من جهة الذات لا حساب فيه ، ومن جهة الأسماء فيه حساب يفي ذلك بأنه لا موجب لها غير تلك المناسبة المغلوبة لا أثر لها ، فافهم . "

قال رضي الله عنه : [ومن لم يعرف هذا الأصل ، لم يعلم حقيقة قوله تعالى :وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ[البقرة : 212] ،
ولا سر قوله تعالى :هذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ]ص : 39] ، ونحو ذلك مما تكرر ذكره في الكتاب العزيز ، وفي الأحاديث النبوية أيضا مثل قوله صلى الله عليه وسلم : " أنه يدخل الجنة من أمته سبعون ألفا بغير حساب

ومع كل ألف سبعون ألفا " " 1 " .
هؤلاء أصحاب العطايا الأسمائية غير أن نسبتهم إلى حضرة الذات أقوى من نسبتهم إلى حضرة الأسماء والصفات ؛ ولهذا تبعوا أصحاب المناسبة الذاتية وشاركهم في أحوالهم ، فاعلم ذلك] .
أي : ومن لا يعرف أن العطايا الذاتية ، وما غلبت نسبتها إلى الذات لا حساب عليها ، لم يعلم حقيقة قوله تعالى :وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ[البقرة : 212] أي : العلة الدالة عليه بطريق اللّمية .
فهذا عطاء أسمي غلب من النسبة إلى الذات بدليل أن الله تعالى اسم جامع للذات والصفات ، كما أن الذات عالية فيه .

وهو عال في دنوه دان في علوه ، وكذا المشيئة فوق الإرادة ، فلها نسبتها إلى الذات أيضا . ومعنى قوله : بغير حساب حصولا وتوقيتا ، ولا يعلم سر قوله تعالى :هذا عَطاؤُنا[ص : 39] ، أي : عطاء ذاتي لا يترتب عليه تكليف ولا جزاء حتى من جهة الإرشاد الذي يرد لأجله الكمل من الحق إلى الخلق ، فامنن بتعليم من شئت أو أمسكه ، فإنه بغير حساب ، فلذا أخّره .

وإنما قال : أولا حقيقة إشعارا بأنه مستقر في القلوب ؛ لتعلقه بالأسماء الظاهرة ، وثانيا وسرا إشعارا بأنه متعلق بالذات التي هي أعظم الأسرار الغيبية .
ثم قال : وفي الأحاديث النبوية أيضا أن لا حساب على هذين القسمين من العطايا ، أي المنسوبة إلى الذات وحدها وما غلب نسبتها إلى الذات .
فالقسم الأول : سبعون ألفا ، والإشارة إلى ذلك في الحديث أنهم متبوعون .
والقسم الثاني : وما أشار إليهم بقوله صلى الله عليه وسلم : " ومع كل ألف سبعون ألفا " " 2 " ، هؤلاء أصحاب العطايا الأسمائية ، غير أن نسبتهم إلى الحضرة الذاتية أقوى من جهة غلبة جهة الوجوب.

....
(1)رواه الترمذي (4 / 626) ، وابن ماجة (2 / 1433) ، وأحمد (5 / 268) .
(2)تقدم في سابقه.

" ١٢٧ "

ولعل السر في العدد الأول أنهم على عدد الحجب الإلهية ، وفي الثاني أن كل ألف استتبع العدد المذكور ؛ لأن بهذا الاجتماع إلى عدد الألف تكون المناسبة في الغاية ، فتجعل أصحاب المناسبة الاسمية مع قوتها تابعة لها ، وأشار بقوله : ولهذا تبعوا أصحاب المناسبة الذاتية ، إلى أن الحكم للغالب حتى إنه شاركهم في أحوالهم كلها ؛ وذلك لأن التابع قد يبلغ بالتبعية ما لا يبلغ بالاستقلال ، فلذلك قال : فاعلم ذلك .
قال رضي الله عنه : [وإذ قد ذكرنا أقسام العطايا وأحكامها ، فلنذكر أقسام القابلين لها فإنهم في أخذهم على طبقات يتعدد بحسب سؤالاتهم الاستعدادية أو الحلية أو المرتبية أو الروحانية أو الطبيعية المزاجية أو الطبيعية العرضية التي يترجم عنها لسان الطالب القابل] .

لما فرغ عن أقسام العطايا ، أي الذاتية والأسمائية والمنسوبة إليهما وما يترتب عليهما ، ذكر أقسام القابلين لتلك الأقسام ، لكونهم في قبولها على طبقات متفاوتة ، فانقسمت العطايا بأقسامهم أيضا ، وبين رضي الله عنه أن طبقاتهم تتعدد بحسب سؤالاتهم .
الطبقة الأولى : السؤالات الحالية ، والحال القابلة الفائضة الاستعدادية ، إذ هو القابلية الفائضة بالفيض الأقدس على الشأن الإلهي .
الثانية : السؤالات المقدسة عن الأعيان الثابتة .
الثالثة : السؤالات المرتبة ما يعم كل مرتبة من مراتب النزول .
الرابعة : السؤالات المختصة ببعض المراتب كالروحانية ، أي المنسوبة إلى الروح ، وما يناسبه من القلب والنفس ، وكالطبيعية المزاجية المتعلقة بالبدن من حيث تركيبه من العناصر ، وكالطبيعة العرضية ، أي العارضة بحسب الدواعي الحاصلة من القوة الجسمانية .

وهذه السؤالات الناشئة من الطبيعة هي التي ترجم عنها ، أي بالألفاظ الدالة عليها بعد استقرارها في القلب بلسان الطالب ، وفيه إشعار بأن الداعي إنما يستجاب له ، إذا كان طالبا من الله تعالى بالمعرفة التامة والمطاوعة الكاملة القابلة ، إذ سؤال ما لا يمكن ، لا يفيد الإجابة كسؤال النبوة في هذا الزمان ، وأما السؤالات المتقدمة فليست مما يتلفظ بها

" ١٢٨ "

أصلا ، فافهم " 1 " .

قال رضي الله عنه : [وعلى الجملة فأعلى مراتب القابلين في قبولهم لما يرد عليهم من فيض الحق وعطاياه ، رؤية وجه الحق في الشروط والأسباب المسماة بالوسائط ، وسلسلة الترتيب بحيث يعلم الأخذ ، ويشهد أن الوسائط السببية ليست غير تعينات الحق في المراتب الإلهية والكونية ، على اختلاف ضروبها بمعنى أنه ليس فيض الحق المقبول وبين القابل إلا نفس تعين الفيض بالقابلية المقيدة دون انضمام حكم إمكاني يقتضيه ، ويوجبه أثر مرور الفيض على مراتب الوسائط والانصباغ بأحكام إمكاناتها] .

يعني : إن في كل قسم من الأقسام الآخذين بحسب سؤالاتهم المذكورة تفاوتا آخر ، فأعلى مراتب القابلين سواء قبله بسؤال الاستعداد أو الحال أو غيرهما في قبولهم قيد بذلك : إما بحسب السؤال قدر لما يرد عليهم من فيض الحق وحدهم ؛ لأنه في الأصل واحد ، ومن عطاياه المفصلة لذلك الفيض ، أوردهما معا ؛ ليشعر بأن رؤيتهم وجهه تعالى في الإجمال والتفصيل على نهج واحد رؤية وجه الحق في الشروط والأسباب . والشرط ما يتوقف الشيء من غير تأثير فيه ، والسبب ما يتوقف عليه مع التأثير ذكرهما يشعر برؤية وجهه فيما يؤثر ، وما لا يؤثر المسماة بالوسائط ؛ لتوسطها بين الفيض الأول والقابل ، وبسلسلة الترتيب أي ترتيب الموجودات الفائضة في الألوهية إلى

....

(1)فائدة : قال سيدنا الشعراني : أن الحق لما أحب الظهور من ذاته لذاته بمقتضى ذاته قسم صفات ذاته قسمين من غير تعدد في العين ، فسمى أحد القسمين بالواجب والقديم والرب والفاعل ، وسمى القسم الثاني بالممكن والمحدث والعبد والمنفعل ، فأول ما ظهر من ذلك القسم الثاني محل حكمي سماه بالهيولي والقبولي .
قال الشيخ الأكبر : ولولا أن القسم الثاني عينه ونسخته لما صح العبد التخلق بالأسماء والصفات ، فأنت الحي وأنت العليم ، وأنت القدير وأنت المريد ، وأنت السميع وأنت البصير ، وأنت المتكلم ، وهذه السبعة هي أمهات الكمال وأئمة الأسماء والصفات ، وقد سميت بها ظاهرا ، وأطال في ذلك فمن وجد فهما فليوضحه ، وإلا فليضرب عليه ، وإنما أثبته لك هنا ؛ لأنه كلام مائل للتوحيد المجرد ، وقوله : فللحقيقة دقائق ، المراد بالحقيقة هنا : الحقيقة الإلهية والدقائق هي المعاني الكمالية التي هي أعيان الأسماء والصفات المظهرة لحقائقها في ذوات الموجودات على سائر النعوت والنسب والإضافات والاعتبارات ، فهي هوية شيء واحد من كل الوجوه بالذات .] مختصر الفتوحات المكية] تحت قيد التحقيق والطبع.

" ١٢٩ "

الإنسانية .
وذكر هذين الاسمين ، ليشعر بعمومهما الأسباب والشرائط ، غير اختصاص الوسائط بالشرائط ؛ لأن السبب القريب واسطة بين المؤثر الحقيقي والقابل ، فكيف للبعيد ، ولاختصاص سلسلة الترتيب بالأسباب ، إذ الشرائط لم تدخل في سلسلة المؤثرات لكنها داخلة في سلسلة الموجودات المرتبة ، فيرى في الكل وجه الحق بحيث يعلم الأخذ إن كان من أهل العلم ، ويشهد إن كان من أهل العين ، إن الوسائط النسبية خاص ذكرها ؛ لأن هذه المؤثرات إذا كانت عين الحق مع ظهور استقلالها ، لا تقوم بذاته ، فغير المؤثرة أولى أن لا تستقل بل تقوم ، وليستا بالحق غير تعينات الحق في المراتب الإلهية كالأسماء والصفات ، والكونية كالنار والماء في الإحراق والإغراق على اختلاف ضروب الأسباب والشرائط ، ذكر ذلك ليشعر أن خسّة بعضها ، لا يوجب كونه غير تعينه لعلو جنابه ، أو لا يقال لو كان الكل تعيناته لتساوت بأن تقاربت ، فهذا التفاوت إنما هو من النسب والاعتبارات ، وكونها عين تعينات الحق ، يتوقف على مقدمتين :
الأولى : أنه ليس شيء بين فيض الحق المعنوي الأول قيد به ؛ لأنه المحجوب يتوهم أن بينه وبين القابل المحسوس وسائط كثيرة هي غير ذلك الفيض ، ولا يتوهم بين الفيض الحسي وبين القابل واسطة ، ولو لم يذكره ربما يتوهم أن المراد هو الفيض الحسي ، فلا يتم التقريب من أن الوسائط عين الفيض المعنوي ، وبين القابل من الأمور الحسية إلا نفس تعين الفيض الأول بالقابلة المقيدة بمرتبة إلهية أو كونية ، ولا ينضم إلى ذلك الفيض المعنوي حكم إمكاني حتى يكون المجموع من الفيض والحكم واسطة بين الفيض المعنوي والقابل ، وذلك الحكم الإمكاني هو الذي يقتضيه ويوجبه .

إنما ذكر هما ؛ ليعلم أنه سواء كان بالاختيار أو الإيجاب ، أثر مرور الفيض على مراتب الوسائط ، وإنما ذكر الأثر ؛ لئلا يتوهم كون المرور يوجب حكما إمكانيّا في الفيض وإن لم يؤثر فيه ، وليس كذلك ؛ لأن حكم الشيء هو الأثر الثابت ، وذلك الأثر هو انصباغ الفيض بأحكام إمكانات الوسائط ، ويدل على أن الفيض لم ينضم إليه أحكام إمكانات الوسائط التي مرّ عليها ؛ لأن أحكام إمكانات الوسائط قائمة بالوسائط ، والعرض الواحد لا يقوم بسببين.

" ١٣٠ "

نعم حصل لذلك الفيض بالمرور عليها تعين ، فالوسائط تعينات الفيض ، هذه مقدمة والأخرى أن تعينات الفيض هي تعينات الحق وبيانها ، بما قال الشيخ رضي الله عنه : [ويرى الفيض أنه تجلّ من تجليات باطن الحق ، فإن تعددات التعينات التي لحقته ، هي أحكام الاسم الظاهر من حيث أن ظاهر الحق مجلي لباطنه ، فأحكام الظهور تعدد مطلق وحدة البطون ، وتلك الأحكام هي المسماة بالقوابل ، وهي صور الشؤون ليس غيرها ، فافهم والله يقول الحق ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم] .

بيان لكون تعينات الفيض ، هي تعينات الحق ، بأن يرى الفيض تجليا من تجليات باطن الحق ، قيد بذلك ؛ لأن له تجليات كثيرة من جهة الظاهر ، ويدل على كونه من تجليات الباطن ، أنه لحقه التعدد ، فإن الفيض يتكثر بتكثر القوابل ، والتعددات من أحكام الاسم الظاهر ، فالفيض هو الاسم الظاهر ، والفيض تجلّ من تجليات الحق بالحق ، من حيث أنه ظاهر الحق مجلي لباطنه بأحكام الظهور بعدد مطلق وحدة البطون إلى الوحدة التي كانت للباطن ، وهذه مطلقة لا في مقابلة الكثرة ، بل مشتملة على الكثرة .

فأحكام الاسم الظاهر أظهرت تلك بالكثرة منها ، وتلك الأحكام الاسم الظاهر هي المسماة بالقوابل وهي الأعيان الثابتة ، والأعيان الثابتة صور شؤون الحق ، فتلك الأحكام في الاسم الظاهر ، صور شؤون الحق التي هي أحكام الاسم الباطن ، وصور الشيء تعيناته فهي تعينات الحق ، فالوسائط هي عين تعيناته ، وليس غيرها بطريق الأولى ، فافهم .

هذا هو ما يمكن استنباطه من العبارة الدالة على التوحيد على وجه الكشف ، والله يقول الحق الذي هو عين التوحيد الذي لا كثرة فيه أصلا ، وإلا فالعبارة لا بدّ وأن تدل على التوحيد الذي هو المصدر والموحد اسم الفاعل والموحد اسم المفعول وعلى المبتدأ والخبر ، ويهدي من يشاء من عباده إلى صراط مستقيم من التوحيد الذوقي الذي لا يمكن العبارة عنه ، وإنما يقابله بالمشيئة ؛ لأنه فوق الإرادة ولعله محض الهداية ، أي لا مدخل فيها للكسب ، إذ لا مدخل للأدلة العقلية والنقلية هناك ، وجعله الصراط المستقيم ؛ لأن ما دونه لا يخلو عن دعوى مشاركة مع الله تعالى عما يشركون.

" ١٣١ "

النص الحادي عشر :
قال رضي الله عنه : [نص جلي وضابط كلي يفيد معرفة المطاوعة والإجابة الإلهيتين وإباء هما] .
لما فرغ عن بحث القابلين شرع في بحث من يجاب منهم ومن لا يجاب ، ولما كانت الإجابة مشبهة بامتثال الأمر بمشابهة الدعاء بالأمر في الصيغة ، سمّاها مطاوعة على الاستعارة التحقيقية ، ثم فسرها بالإباء لدفع الوهم ، وقد ورد بهذه الاستعارة الحديث المذكور بعد ، والسر في ورودها التنبيه على علو مرتبة المطيع بأنه يصير مطاعا لمن يطيعه الكل طوعا أو كرها ، وهو وإن كان مجازا يفيد زيادة رغبة في الإطاعة الموجبة لذلك ، وذكر أن هذا النص جلي تنبيها على أنه لا يحتمل التشكيك بعد قبول بعض الأدعية ، فلذلك قال تصريحا بهذا المعنى وضابط كلي ، وأكد بلفظ كلي مع أن الضابط لا يكون إلا كليّا ؛ ليدل على أنه لا خلاف بوجه من الوجوه .
وإنما قال : يفيد ، ولم يقل في معرفة التصريح بأن هذه المعرفة لازمة لهذا الضابط كالنتيجة للقياس زيادة في التأكيد وذكر إباءهما أيضا ؛ لأن الشيء كثيرا ما يعرف بضده .

قال رضي الله عنه : [اعلم أن الميزان التام الصريح والبرهان الذوقي المحقق الصحيح في معرفة متى يكون العبد من المطيعين لربه ، ومتى تسرع إليه الإجابة الإلهية في عين ما يسأله فيه دون تعويق ولا تأخير ، هو صحة المعرفة وكمال المطاوعة ، فالأصح معرفة بالحق والأصح تصورا له تكون الإجابة إليه في عين ما سأل فيه أسرع ، والأتم مراقبة لأوامر الحق ، ومبادرة إليها بكمال المطاوعة ، يكون مطاوعة الحق له أيضا أتم من مطاوعته سبحانه لغيره من العبيد] .

الميزان اسم لما يمكن أن يعرف به مقدار الشيء في الثقل والخفة ، والبرهان اسم للقياس المركب من الأقيسة على هيئة منتجة ، واستعير للقاعدة المذكورة إشعارا بأنها لا تحتمل الزيادة والنقصان والتشكيك ، ووصف الميزان بالتام ؛ لأن الناقص لا يدل على المقدار بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان وبالصريح ؛ لأن من الميزان ما لا يعرف كونه على وجه الكمال والصحة ، بل يكون أمره مشتبها ، فبيّن أنه لا نقصان فيه ولا اشتباه ، وإن كان ببعض البديهيات يحتمل التشكيك بحسب العبارة ، وإن لم يحصل به الشك في قلب السامع كشبهات السوفسطائية والسفيه في البديهيات والنظريات.

" ١٣٢ "

ووصف البرهان بالذوقي ؛ ليشعر بأن مقدماته وإن لم تكن محسوسة فهي محدوسة ، ولما كان في الحدس احتمال اشتباه ، وصفه بالمحقق ، ولما كان في المغالطات ما يشبه البرهان ، وصفه بالصحيح .

وإنما بالغ هذه المبالغة في تشبيه القاعدة المذكورة بالميزان والبرهان ، لما ذكرنا من كثرة الداعين مع قلة الإجابة حتى توهم من ذلك أنه لا يمكن ضبط ما يفيد معرفة محل الإجابة .

وإنما قال هنا : في معرفة متى يكون العبد من المطيعين لربه ، وقد قال : أولا في معرفة المطاوعة والإجابة الإلهيين ؛ لأن إطاعة العبد ملزومة لطاعة الحق ، والمطلوب إثبات اللازم ، فذكر أولا ما هو المطلوب ، وثانيا قدم ذكر وجود الملزوم ليدل على وجود اللازم ، ولم يفعل ذلك في الإجابة ؛ لأنها ليست ملزومة للمعرفة ، إذ قد يحصل بدونها عند الاضطرار ، فأبقاها على المنهج الأول وقيد الإجابة بكونها في عين ما يسأله ؛ لأن الإجابة المطلقة حاصلة لكل معين إما بالقول ، وهو لبيك عبدي ، وإما بالفعل مؤخرا ومفوضا عن المسؤول عنه في الحال ، أو مؤخرا وجعل سبب الإجابة صحة المعرفة ، وسبب المطاوعة الإلهية كمال مطاوعة العبد على اللف والنشر المشوش .
وإنما جعل كذلك ؛ لأن مرتبة المطاوعة أعظم ، فقدمها أولا ، والإجابة بالنسبة إليها كالمفرد من المركب ، فقدمه ثانيا .

ولما كان في العبارة هاهنا نوع اشتباه فصله ، فقال : فالأصح معرفة بالحق ، ولما كانت المعرفة تستعمل في التعقل غالبا ، فسرها بقوله " : والأصح تصورا له " ، وإنما أورد هما ؛ لئلا يتوهم من التصور أنه له تعالى صورة يتقيد فيها ، تكون الإجابة الإلهية في عين ما سأل فيه أسرع ، وذلك بأن يراه في كل شيء غير انحصار ، ولا حلول فيها ولا اتحاد بها ، والأتم مراقبة لأوامر الحق بأن ينظر على عباراته وإشاراته ، ويأخذ بالأحوط والعزائم منها ، والنواهي داخلة ؛ لأن المنهيات تركها مأمور ومبادرة إليها بالفعل كمال المطاوعة بأن يكون على الاجتهاد الكامل يكون مطاوعة الحق له أيضا أتم من مطاوعته سبحانه لغيره من العبيد ، سواء كانوا أعداءه ، فلم يكن الحق مطيعا لهم أصلا .

قال رضي الله عنه : [ولهذا كان مقتضى حال الأكابر من أهل الله أن أكثر أدعيتهم مستجابة

" ١٣٣ "

لكمال المطاوعة وصحة المعرفة بالله ، والتصور له وإليه الإشارة بقوله :ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ [غافر : 60] ، فالعديم المعرفة الصحيحة الشهودية النسبي التصور ، ليس بداع للحق الذي ضمن له الإجابة بقوله له :ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ [غافر : 60] ، وإنما هو متوجه في دعائه إلى الصور الشخصية في ذهنه الناتجة من نظره وخياله ، أو خيال غيره ونظره ، أو المتحصلة من مجموع المشار إليه] .

فلهذا يحرم من هذا شأنه الإجابة في عين ما سأل فيه ، أو يتأخر عنه أعني الإجابة ، استدل بالواقع ، ثم بالنص القرآني على القاعدة المذكورة ، أي ولأجل أن كمال المعرفة موجبة للإجابة وكمال المطاوعة موجبة للمطاوعة ، وكان مقتضى حال الأكابر من أهل الله أن أكثر أدعيتهم مستجابة .
إنما جاء بلفظ الأكثر ؛ لأنه المعلوم قطعا ، ولم يعلم بالاستقراء التام استجابة جميع أدعيتهم حتى يتم الاستدلال بالاستقراء التام ، بل هو استدلال بالاستقراء الناقص ، ثم أشار إلى وجه الاستدلال بقوله لكمال المطاوعة ، وهو المعرفة بالله والتصور له ، أي :
لاستجماعهم شرط الإجابة مع شروط المطاوعة التي هي أزيد من الإجابة ، وكيف لا يحصل لهم ، وإنما قدم المطاوعة هنا ؛ لينبه على أن كمال المعرفة إنما يتم بها ،
وأعاد قوله والتصور ؛ لئلا يتوهم أن المراد إدراكهم إياه من جهة صفاته كما يشعر به المعرفة . ولما كان الاستدلال بالاستقراء الناقص ناقص الدلالة ، استدل بالنص القرآني هو قوله عز من قائل : ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ [غافر : 60] ،
وجه الاستدلال أن منطوقه يدل على أن من توجه إليه بالتصور الصحيح ، إجابة الحق من غير شرط آخر ، وقد دل بمفهوم المخالفة أن عدم المعرفة الصحيحة ، وهي المعرفة الشهودية أي : التي يشهد بها الحق في كل شيء من غير تقيد بها ، ولا حلول فيها ، ولا اتحاد معا ليس بداعي الحق ، فلا يلزمه المضمونة ، بقوله :ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ]غافر : 60] " 1 " ، وإنما أعاده ؛ لأنه قد يستجاب المضطر

....

(1)أي : ادعوني في زمان الدعاء الذي جعلته خاصا لإجابة الدعوة ، فادعوني في تلك الأوقات ،أَسْتَجِبْ لَكُمْ؛ فإن وقوع الإجابة فيها حقيقة بلا شك ، ومن لم يعرف أوقات الدعاء فدعاؤه ترك أدب ؛ فإن الدعاء في وقت الاستغفار من قلة معرفة المقامات ، فإن السلطان إذا كان غضبانا لا

" ١٣٤ "

بوعده قوله : أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ [النمل : 62] ، وتلك الإجابة مشروطة بالاضطرار لا بنفس الدعاء كهذه ، ثم قال : وإنما يتوجه عديم المعرفة إلى الصورة المشخصة في ذهنه ، ضرورة أنه متوجه إلى صورة ، ولما لم تكن مطابقة للحق بالضرورة ، فليست هي الموجبة للإجابة على الإطلاق.

ثم ذكر أن هذه الصورة هي حاصلة من نظره الفكري ، أو من خياله ، أو حاصلة من خيال غيره أو نظره ، وقدم النظر في حقه وعكس في حق الغير ؛ لأن من حق طالب الحق أن يقدم نظره الفكري ، فينظر فيما يليق به وما لا يليق به ، والمقلّد إنما ينظر إلى خيال الغير ثم على نظره ؛ لأنه لو نظر إلى نظره أولا لكان الأولى أن ينظر إلى نظر من هو أعلى منه ، لكن لغلبة الخيال عليه في خيال الغير ، ثم يستحسن نظره الفاسد أو تشخصه تلك الصورة من خياله ونظره وخيال الغير ونظره ، بأن يليق لهما ، ثم يعتقد في ذلك ، فيتقوى بذلك اعتقاده الفاسد.

وإنما ذكر هذه الصورة الفاسدة ، للاحتراز عنها بكل حال ، ثم قال : فلهذا أي:

ولأجل أنه ليس بداعي الحق بل هو متوجه إلى صورة خياله إلى آخره ، يحرم من هذا شأنه الإجابة في عين ما سأل ، بل يتعوض له بحس مقتضى تلك الصورة ، وولاية ما يرى بها من الأسماء الإلهية.

وإنما قال : أعني الإجابة ؛ لئلا يتوهم الإجابة في عين ما سأل ، ويفهم منه أنه لا يخلو عن إجابة ما ؛ لأنه داعي الحق بوجه من وجوهه.

قال رضي الله عنه : [ومتى أجيب مثل هذا ، فإنما سببه سر المعية الإلهية المقتضية عدم خلو شيء

....

يسأل عنه ، وإذا كان مستبشرا فيكون زمانه زمان العطاء والفضل ، ومن عصى السلطان ، ويسأل منه شيئا فيضرب عنقه ، ومن يطع السلطان ثم يسأل ؛ فإنه أجدر أن يعطيه مأموله ، وأيضا ادْعُونِي في وقت غليان قلوبكم بالشوق إلى لقائي ، أَسْتَجِبْ لَكُمْ بكشف جمالي ، وأعطيكم مأمولكم

لذلك قال صلى الله عليه وسلم : " ادعوا الله على رقة قلوبكم " . وأيضا ادعوني بلا سؤال أَسْتَجِبْ لَكُمْ بلا محال ، فإنك إذا شوقت إلى جمالي تدعوني لنفسي ، فوجب من حيث الكرم أن أجيب لك بنعت مرادك ، فإنك إذا سألت شيئا لم تدعني بل دعوت مرادك .

قال بعضهم : ادْعُونِي بلا غفلة ، أَسْتَجِبْ لَكُمْ بلا مهلة.

" ١٣٥ "

عن الحق أو الجمعية التامة الحاصلة للمضطرين الموعود لهم بالإجابة للاستدعاء الاضطراري ، والاستعداد الحاصل به ، أي : بالاضطرار.]
أي : ومتى أجيب في عين ما سأل من غير تأخير ، مثل هذا المتوجه في دعائه إلى الصورة المشخصة في ذهنه ، فإنما سبب تلك الإجابة في حقه أحد الأمرين : أمر سراية المعية الإلهية ، أي تعلق الصفات الإلهية وظهوراته بجميع الحقائق ، والصور الكونية على ما أشار إليه بقوله تعالى : وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ [الحديد : 4].

وإنما قال : سراية المعية الإلهية ؛ لأن الذات من حيث هي غنية عن العالمين لا تعلق لها بالأشياء من حيث هي ، وأشار بالإلهية إلى أن تعلقها باعتبار الصفات ، وإن أوهم قوله تعالى : وَهُوَ مَعَكُمْ [الحديد : 4] ،
معية هوية بالذات إلا أن ذلك الوهم مرفوع بقوله: وَاللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ [الممتحنة : 3] ،
وإنما كانت هذه السراية سبب الإجابة ؛ لأنها مقتضية عدم خلق شيء عن الخلق ، إلا أنها ليست من الأسباب الموجبة للإجابة ؛ لأن الداعي لا يلتفت إليها من حيث أنها مظهر ، بل من حيث أنها عين الحق.
فالصورة ذات وجهين : أحدهما يوجب الإجابة ، والآخر يمنعها ، فإذا تأكد أحدهما بأمر خفي أجيب ، وإلا فلا.
أما جمعية الهمة جمعية تامة حاصلة للمضطرين من المحجوبين الموعود لهم بالإجابة في قوله تعالى : أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ [النمل : 62] ،
وهو وإن توجه إلى الشخص المتخيل في ذهنه ، لكنه بمنزلة الداعي للحق باعتبار معيته لذلك الشخص الذي في ذهنه مع ترجحه بالاستدعاء الاضطراري لا محل الرحمة بالاستعداد الحاصل له بالاضطرار.
وإنما فسر الضمير في به بالاضطرار ؛ لئلا يتوهم عوده إلى استدعاء ، وهذا السبب موجب للإجابة ، فافهم.

قال رضي الله عنه : [وحال من هذا وصفه مخالف لحال ذي التصور الصحيح والمعرفة المحققة ، فإنه مستحضر الحق ، ومتوجه إليه استحضارا وتوجها محققا ، وإن لم يكن ذلك من جميع الوجوه ، لكن يكفيه كونه متصورا ومستحضرا للحق في توجهه ، ولو في بعض المراتب ، ومن حيثية بعض الأسماء والصفات . وهذا حال المتوسطين من أهل الله والحال

" ١٣٦ "

المقدم ذكره حال المحجوبين].
أي : وحال من هذا أي التوجه إلى الشخص المتخيل في الذهن وصفه ، وإن أجيب في عين ما سأل من غير تأخير مخالف لحال ذي التصور الصحيح والمعرفة المحققة ، فسر التصور الصحيح بالمعرفة أي المطابقة للواقع ؛ ليعلم أنه لا يتم بالتقييد ، بل لا بدّ معه من الدليل القطعي : فكريّا أو ذوقيّا ، وإنما خالف حاله لحال ذي التصور الصحيح ؛ لأن ذا التصور الصحيح يستحضر الحق قبل الدعاء ، ثم يتوجه إليه استحضارا محققا وتوجها محققا ، فهو مشاهد للحق متوجه إليه بحسب إجابته بمقتضى الوعد في قوله : ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ [غافر : 60] ،
بخلاف المستحضر صورة متخيلة في ذهنه والمتوجه إليها ، فإنه لا يجب إجابته أصلا ؛ وإنما يجب إجابة ذي التصور الصحيح ، وإن لم يكن ذلك من جميع الوجوه من الذات والأسماء والصفات وسائر المراتب والاعتبارات ، لكن يكفيه في وجوب الإجابة كونه متصورا للحق تصورا مطابقا في بعض المراتب مستحضرا للحق في توجهه إليه في بعض المراتب.

ولما أوهم هذا إن بعض المحجوبين أيضا متوجه إلى الحق في بعض المراتب ، فسرها بكونها من المراتب العالية الحاصلة من حيثيات بعض الأسماء والصفات ، لا من حيثية الصورة المستجلية فإنها مخلة بالمعرفة ، واستحضار بعض المراتب الإلهية لا تخل بها ، وهذا التصور في بعض المراتب الأسمائية والصفاتية حال المتوسطين من أهل الله ، فلهذا كثيرا ما يجابون في عين ما سألوا من غير تأخير ، وإن أخرت أو بدلت ، باعتبار ولاية ذلك الاسم وتقيده والحال المقدم ذكره ، وهو استحضار الصورة المتخيلة في الذهن حال المحجوبين ، فلا يجب لهم الإجابة أصلا ، وهو لا يعلم أن تلك الصورة من مظاهر الحق بل يتوهم غيبتها ، فيبعد عن الحق والمتوسط يعلم أنه من أسمائه فيقرب من الحق ، فيجب إجابته ، فافهم.

قال رضي الله عنه : [وأما الكمّل والأفراد ، فإن توجههم إلى الحق ، تابع للتجلي الذاتي المشار إليه الحاصل لهم والوقوف تحققهم بمقال الكمال على الفوز به ، فإنه مثمر لهم معرفة تامة جامعة لحيثيات جميع الأسماء والصفات والمراتب والاعتبارات مع صحة تصور الحق من حيث تجليه الذاتي المشار إليه الحاصل لهم بالشهود الأتم ، فلهذا لا تتأخر عنهم الإجابة].

" ١٣٧ "

لما فرغ عن بيان حال المحجوب ، وأنه لا يجب إجابته إلا أنه قد يجاب لأمر عارض ، وعن بيان حال المتوسطين ، فإنهم يجابون غالبا فيما سألوا من غير تأخير ؛ لكونهم أصح تصورا أو أتم مطاوعة ، فأشار هنا إلى بيان أن تصورهم هو أصح ما يتصور به الحق ، وإنما أخره إلى هنا لتوقفه على تحصيل مقام التوسط ،
فقال : فإن توجههم ، أي في أدعيتهم إلى الحق تابع للتجلي الذاتي المشار إليه أنه التجلي الاختصاصي المسمى البرقي ، ولما توقفت تبعية توجههم لهذا التجلي على حصوله لهم ، أشار إليه بقوله : الحاصل ،
ثم استدل عليه بقوله : والموقوف تحققه بمقام الكمال على الفوز به ، ثم بين تبعية توجههم لذلك التجلي مع عدم بقائه نفسين بأنه مثمر لهم معرفة تامة جامعة لحيثيات جميع الأسماء والصفات وسائر المراتب الإلهية والكونية وجميع الاعتبارات ؛ لأن النزول على التجلي الذاتي المشار إليه ، يكون إلى حضرة الأسماء والصفات وسائر المراتب والاعتبارات جميعا ،
ولا يقتصر على ذلك بل يكون مع صحة تصور الحق الذي حصل لهم من حيث تجليه الذاتي من غير المظاهر على ما أشير إليه ؛ لأنه قد حصل لهم بالشهود الأتم فيبقى ذلك التصور في أرواحهم وإن زال التجلي ،
فتكون معرفتهم وتصورهم للحق أتم وتوجههم بحسب استحضارهم للحق بذلك المتصور الذي لا يحجبهم فيه الصفات عن الذات ولا الذات عن الصفات ولا سائر الأمور عنها : فلهذا لا تتأخر عنهم الإجابة في عين ما سألوا وإنما لم يعده ؛ لأنه مفهوم مما سبق إن عدم التأخير يدل عليه ؛ لأن تغيير المسؤول أشد من تأخيره في عدم القبول ،
وقد أشار بقوله : بالشهود الأتم أي : إن التصور إنما يزول إذا لم يكن الشهود كاملا ، وأما مع كماله فلا ، وقد أشار بقوله : فلهذا لا يتأخر عنهم الإجابة ؛ لأنهم سائلون بجميع الألسنة ، والتأخر نوع إباء ، ولا إباء مع السؤال بلسان الذات والأسماء ، فكيف بألسنة الجميع.

قال رضي الله عنه : [وأيضا فإنهم ، أعنى الكمّل ، ومن شاء الله من الأفراد أهل الاطلاع على اللوح المحفوظ بل وعلى المقام القلمي بل وعلى حضرة العلم الإلهي ، فيشعرون بالمقدر كونه لسبق العلم بوقوعه ، ولا بدّ فيسألون لا في مستحيل غير مقدر الوجود ، ولا تنبعث هممهم إلى طلب ذلك والإرادة له ، وإنما قلت والإرادة له من أجل أن ثمة من يتوقف وقوع الأشياء على إرادته ، وإن لم يدع ولم يسأل الحق في حصوله].

" ١٣٨ "

وقد عاينت ذلك من شيخنا " 1 " - قدس الله روحه - سنين كثيرة في أمور لا أحصيها ، وأخبرني رضي الله عنه أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم في بعض وقائعه وأنه بشره ، وقال له : الله أسرع إليك بالإجابة منك إليه بالدعاء .

دليل آخر على وجوب إجابتهم في عين ما سألوا من غير تأخير ، وهو إن الكمل من الأقطاب أهل الاطلاع على إرادة الله تعالى ، ومن شاء الله من الأفراد بالمشيئة السابقة على الإرادة ، ولذلك بين الضمير إذ لا يدخلون تحت الإرادة المخصصة التي للأقطاب لها لا يخصصون كل شيء بما يليق به أهل الاطلاع على اللوح المحفوظ الذي هو النفس الكلية محل تفصيل رقوم الأكوان ،
بل المقام القلمي الذي هو العقل الأول محل رقومها إجمالا ، بل وعلى العلم الإلهي الذي هو ممدها ؛ وذلك لأنهم أهل التجلي الذاتي ، فلا بدّ لهم من النزول إلى هذه المراتب والمرور بها ، فيعرفون ما فيها ويطلعون عليها ، فيشعرون بالمقدر كونه ، وما لم يقدر اكتفى بأحدهما عن الآخر ، كمال قوله تعالى :سَرابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ] النحل : 81] ،

وإنما يشعرون بذلك ؛ لسبق العلم الإلهي بوقوع كلما قدر كونه وما لم يقدر ، وقد اطلعوا على ذلك العلم ، فيسألون فيما يمكن وجوده مما سبق العلم به لا في مستحيل غير مقدر الوجود ، وإن كانت استحالته لا بالذات بل بالعلم ، لاستلزام وقوع ما سبق العلم ، بخلاف انقلاب علمه تعالى جهلا ،
تعالى الله عن ذلك العلم القديم ، فإذا كان مستحيلا لا يدعون فيه ، بل ولا تنبعث هممهم إلى طلب ، ولا تتوجه إرادتهم فضلا عن الدعاء حتى يقع الإباء بالنسبة إليهم في ذلك المستحيل باعتبار انبعاث هممهم وإراداتهم .

وإنما قال : [ولا تنبعث هممهم وإيراداتهم من أجل أن في الكمل من يتوقف وقوف الأشياء على همته وإيرادته ، كما يتوقف وقوع الأشياء في التقدير الإلهي على الدعاء هذا بالنسبة إلى بعض الأشياء ، فإن المقدرات على نوعين جازمة ومعلقة ، فالمعلقة يتوقف على الدعاء ، أو غيره من الأسباب والجازمة ما لا يتوقف على شيء ، فمن توقف وقوع الأشياء على إرادته فقط ، حصلت بمجرد الإرادة ، وإن لم يدع ولم يسأل الحق في الحصول بلسان الظاهر] .

....

(1)يعني الشيخ الأكبر ختم الولاية المحمدية ، سيدي محيي الدين بن عربي.

" ١٣٩ "

)وقد عاينت) أي : علمت علما يشبه العيان من الشيخ الكامل المكمل محيي الدين بن عربي قدس الله روحه ، أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم في بعض وقائعه ، أي كشوفه أو مناجاته ، وأنه صلى الله عليه وسلم بشره بقوله " : الله أسرع إليك بالإجابة منك " أي : من سرعتك إليه بالدعاء إذ يجيبك بمجرد الإرادة قبل الدعاء ، أورد هذه العبارة الطويلة ، ولما رأى النبي صلى الله عليه وسلم يبشره بأن الله أسرع إليك . . . إلى آخره ؛ ليشعر أولا أنه رأى من تكون رؤيته رؤية الحق ، ثم ليمدح رؤياه بأنه بشرى من النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم بيّن ما أجمله مع رعاية عبارة النبي صلى الله عليه وسلم .

قال رضي الله عنه : [وهذا المقام فوق مقام إجابة الأدعية ، وإنه من خصائص كمال المطاوعة ، ومقامه فوق مقام المطاوعة ، فإن مقام المطاوعة يختص بما سبقت الإشارة إليه من المبادرة إلى امتثال الأوامر ، وتتبع مراضي الحق ، والقيام بحقوقه بقدر الاستطاعة .
كما أشار النبي صلى الله عليه وسلم في جواب عمه أبي طالب حين قال له : " ما أسرع ربك إلى هواك يا محمد " " 1 " ، لما رأى من سرعة إجابة الحق له فيما يدعوه فيه .
وجاء في رواية أخرى أنه قال له : " ما أطوع ربك لك " ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : " وأنت يا عم إن أطعته أطاعك " " 2 " .
وهذا المقام الذي قلت إنه فوق هذا ، راجع إلى كمال موافاة العبد من حيث حقيقته لما يريده الحق منه بالإرادة الأولى الكلية المتعلقة بحصول كمال الجلاء والاستجلاء ، فإنه الموجب لإيجاد العالم ، والإنسان الكامل الذي هو العين المقصودة لله على التعيين ، وكل ما سواه فمقصود بطريق التبعية له وبسببه من جهة أن ما لا يوصل إلى المطلوب إلا به ، فهو مطلوب ، فهذا هو المراد من قولي " فمقصود بطريق التبعية] .
أي : ومقام إجابة الإرادة فوق مقام إجابة الأدعية باللسان لما أنه يحتاج زيادة الإخراج إلى اللسان لما يتأخر إجابته إلى ذلك الإخراج ، وأن مقام إجابة الإرادة من خصائص كمال المطاوعة من العبد الموجبة للمطاوعة الإرادة الإلهية ؛ لإرادته قبل التلفظ .
ومقام كمال المطاوعة فوق مقام مطلق المطاوعة الموجبة للمطاوعة الإلهية بعد السؤال باللسان ؛ لأن مقام مطلق المطاوعة يختص بما سبقت الإشارة إليه من المبادرة إلى

....
(1)لم أقف عليه .
(2)لم أقف عليه.

" ١٤٠ "

امتثال أوامر الحق من الواجبات ، وتتبع مراضي الحق من المندوبات ، والقيام بحقوق الحق من واجب الاعتقاد الصحيح فيه ، ومن الإخلاص في العمل بترك طلب العوض والغرض ، فهو بقدر الاستطاعة قيد به ؛ لأن الإتيان بذلك على وجه الكمال إنما هو مقام كمال المطاوعة .

وإنما أعاد هذا مع أنه سبقت الإشارة إليه ؛ لأن السابق يوهم أنه هو كمال المطاوعة ، وليس كذلك ، بل هو مطلق المطاوعة ، ثم استدل على استلزام مطلق المطاوعة للمطاوعة الإلهية في إجابة سؤاله صلى الله عليه وسلم : " وأنت يا عمّ إن أطعته " " 1 " ، أي إنما سارع ربي إلى هواي وأطاعني ، لمطاوعتي إياه جزاء عليه ، وليس يختص بي بل هو عام لكل مطيع له ، فدل على أن مطلق الإطاعة من العبد يستوجب إجابة الحق سؤاله ، وقول أبي طالب : " ما أسرع ربك إلى هواك " " 2 " ، أي إلى ما تحبه فتسأله فيجيبك أسرع من إجابته غيرك .

ومعنى ما في الرواية الأخرى : " ما أطوع ربك إليك " " 3 " أي : أسرع إجابة إلى دعائك ؛ فعلى الرواية الأولى يكون عليه كلامه عليه من قبيل المشاكلة باعتبار أول كلامه عليه السلام السلام فقط ، وعلى الرواية الثانية من قبيل المشاكلة باعتبار قول أبي طالب أيضا ، وإنما أورد الروايتين ؛ لأن الأولى تدل على سرعة الإجابة دون الثانية ؛ لأنها تدل على مطلق الإجابة ، إذ هي المرادة من الإطاعة الإلهية ، والثانية تدل على أن هذا الاطلاع شائع في الجاهلية والإسلام من غير منع .

فهذا مقام مطلق المطاوعة ، وأما كمال المطاوعة ، فهو المشار إليه بقوله : وهذا المقام الذي أنه فوق هذا أي : فوق قوته مطلق الكمال راجع إلى كمال مواطآت العبد ، لا من حيث حقيقته الذي هو الوجود المطلق لكن باعتبار تعينه به ، ولهذا لو ورد لفظ المواتاة لما يريده الحق فيه بالإرادة الأولى ، أي : المتعلقة بما هو مراد بالذات ، لكونه أكمل البريات ، وهي الإرادة الكلية التي أريد بها ظهور كمال يمكن ظهوره ، وهي المتعلقة بحصول كمال الجلاء والاستجلاء . فالجلاء ظهور الذات المقدسة لذاته في ذاته ،

....
والاستجلاء ظهور

(1)لم أقف عليه .

(2)لم أقف عليه .

(3)لم أقف عليه.

" ١٤١ "

الذات للذات في التعينات ، وكمال الأولى أن يظهر أيضا في مراتب الأسماء والصفات ، وكمال الثانية أن يجتمع بتلك التعينات إجمالا وتفصيلا في التعين الجامع للتعينات في المرتبة الجامعية الإنسانية ، فإنه أي طلب كمال الجلاء والاستجلاء ، هو الموجب لإيجاد العالم الذي به تتفصل الكمالات المجملة في الذات ، والإنسان الكامل الذي تصير به الكمالات مجملة بعد التفصيل ، فهو الجامع للكمالات الإجمالية والتفصيلية جميعا ؛ فلهذا كان الإنسان الكامل عينا مقصودة لله تعالى على التعين ، أي من حيث تلك الإرادة ، وإلا فهو سبحانه وتعالى غني عن العالمين ، وكل ما سواه كان إنسانا غير كامل أو غير إنسان ، فمقصود بطريق للإنسان الكامل ، لكونه كالمقدمات والمتممات له .

ولهذا قال رضي الله عنه : (وبسببه) أي : بسبب الإنسان انتسب إلى إرادة الحق ظهوره على الكمال ، وليس المظهر كامل من حيث أن ما لا يوصل إلى المطلوب إلا به ، فهو مطلوب ؛ فالمطلوب الأول مراد بالذات ، والثاني مطلوب بتبعية طلب الأول ؛ ولذا قال : فهذا هو المراد من قولي بطريق التبعية .
والحاصل عن هذا الكامل لما كان مرادا بالذات ؛ لكونه مظهرا كاملا له مراتب ، يشكل ما يريده بالإرادة الأولى الكلية ، كان مجيبا لإرادته من غير توقف على السؤال باللسان ، بخلاف المطيع الأول ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [وإنما كان الإنسان الكامل هو المراد بعينه دون غيره من أجل أنه مجلى تام للحق يظهر الحق به من حيث ذاته وجميع أسمائه وصفاته وأحكامه واعتباراته على نحو ما يعلم نفسه بنفسه في نفسه ، وما ينطوي عليه من أسمائه وصفاته وسائر ما أشرت إليه من الأحكام والاعتبارات وحقائق معلوماته التي في أعيان مكوناته دون تغيير يوجبه نقص القبول وخلل في مرآتيته يفضي بعدم ظهور ما ينطبع فيه على خلاف ما هو عليه في نفسه] .

إشارة إلى سبب كون الإنسان الكامل من الأقطاب والأفراد مرادا للحق دون غيره ، كالعقول والنفوس والأجسام وغيرها ، وهو أن الإنسان الكامل إنما كان مرادا للحق من أجل مجلى تام للحق ، إجمالا وتفصيلا من غير نقص وخلل في مظهريته ؛ وذلك أنه يظهر به الحق من حيث ذاته ، لكنه متصف بالوجود ، وجميع أسمائه وصفاته ؛ لأنه حيّ ، عالم ، قادر ، مريد ، سميع ، بصير ، متكلم ، وفيه الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع

" ١٤٢ "

والبصر والكلام وأحكامه المتعلقة بذاته وصفاته ؛ لكونه واجبا به ، ممكنا بنفسه واعتباراته من حيث الإطلاق والتقييد وسائر النسب ، مع ظهور كل منها فيه على الكمال ، فإنه يظهر فيه الذات على نحو ما يعلم نفسه بنفسه لا بعلم زائد ، ولا باعتبار ما يعلم نفسه في المظاهر التي سواه ؛ وذلك عن كونه فانيا فيه ، ويظهر أسماءه وصفاته على نحو علمه بما ينطوي عليه ذاته من أسمائه وصفاته وسائر ما أشرت إليه من الأحكام والاعتبارات ، وذلك عند كونه باقيا به ، ويظهر فيه أيضا حقائق معلوماته التي هي الأعيان الثابتة لمكوناته ، لكونه مختصرا من العالم الكبير ، فهو جامع لنسختي الحق والخلق على ظهور كل منها فيه على الكمال دون تغيير من الظهورين ، سببه نقص قبول المظهر وذلك النقص بخلل في مرآتية المظهر يقتضي ذلك الخلل ظهور ما ينطبع فيه على خلاف ما هو عليه في نفسه ، كما هو شأن المرايا المحسوسة إذا كانت معوجة أو مستطيلة يظهر ذلك الاعوجاج والاستطالة فيما انطبع فيها من الصور . وإنما كان قبول الإنسان كاملا غير مختل بحسب المرآتية ؛ لأنه مظهر كامل لذاته وأسمائه وصفاته وسائر اعتباراته ، بخلاف سائر العوام ، فافهم " 1. "

قال رضي الله عنه : [فإنّ من كان هذا شأنه ، لا يكون له إرادة ممتازة عن إرادة الحق ، بل هو مرآة إرادة ربه وغيرها من الصفات ؛ وحينئذ يستهلك دعاءه في إرادته التي لا تغاير إرادة ربه ، فيقع ما يريده كما قال الله تعالى : فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ] هود : 107.]

ومن تحقق بما ذكرنا ، فإنه إن دعا ، إنما يدعو بألسنة العالمين ومراتبهم من كونه مرآة لجميعهم ؛ كما أنه متى ترك الدعاء ، إنما يتركه من حيث كونه مجلى للحق باعتبار أحد وجهيه الذي يلي الجناب الإلهي ، ولا يغايره من كونه : فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ [هود : 107].

تعليل لقوله : وإنه من خصائص كمال المطاوعة ، أورد بعد بيان معناه ، والفرق بينه

....

(1)قال الشيخ الأكبر في الجواب الثامن ومائة : اعلم أنه ليس في الوجود أكمل من الإنسان ؛ لأنه على الأخلاق الإلهية ، فالإنسان الكامل هو الأول ، والآخر ، والظاهر ، والباطن الأول بالقصد ، والآخر بالفعل ، والظاهر بالحرف ، والباطن بالمعنى ، وهو الجامع بين العقل ، والطبع ، ففيه أكثف تركيب ، وألطف تركيب ، من حيث طبعه ، وفيه التجرد عن المواد ، والقوى الحاكمة على الأجساد ، وليس ذلك لغيره من المخلوقات ؛ ولهذا خص بعلم الأسماء كلها ، وبجوامع الكلم ، ولم يعلمنا الله أن أحدا سواه أعطاه غير هذا الإنسان الكامل ، وليس فوق الإنسان مرتبة.

" ١٤٣ "

وبين مطلق المطاوعة ، أي إنما إجابة مجرد الإرادة من خصائص كمال المطاوعة ؛ لأن العبد المتصف بها لما كان مرآة من حيث حقيقته لما يريده الحق منه بالإرادة الأولى الكلية المتعلقة بحصول كمال الجلاء والاستجلاء ، لا يكون له إرادة ممتازة عن إرادة الحق ، بل هذا العبد مرآة إرادة ربه ، ومرآة غيرها من الصفات ، وإرادته ظل إرادته عزّ وجل ، بل عينها بحسب الحقيقة ، فلا يحتاج إلى الدعاء ؛ لأنه حينئذ يستهلك دعاءه في إرادته ، وإرادته لا تغاير إرادة ربه ، فيقع ما يريد الرب الذي هو فعال لما يريد ، لا يختلف عن إرادته مراد ما بوجه من الوجوه ، إذ الوجود العام مطيع له بالطبع ، إطاعة أعضاء الإنسان له عند صحته وكمال قواه ، فهكذا ما هو مرآته لتنورها بنوره ، فيؤثر فيما يقابله تنوير الماء المتنور بالشمس ما يقابله من الحائط ، فيكون فعال لما يريد بربه لا بنفسه ، ثم ذكر ما هو أعلى منه ، وهو من تحقق بما ذكرناه من كمال الجلاء والاستجلاء ، وكان في مقام البقاء ، فلا يستهلك دعاءه ، فإنه يستجاب دعاؤه وإرادته جميعا ؛ لأنه إنما يدعو بألسنة العالمين الظاهرة وبمراتبهم التي هي أسئلة معنوية من سؤال الحال والاستعداد وغيرها ، وكل هذا ناشئ من كونه مرآة لجميعهم ، ودعاء الكل مقبول لا محالة ، وإن ترك الدعاء تجاب إرادته ؛ لأنه إنما يتركه من حيث كونه مجلى للحق ، والحق لا يكون داعيا ، فإنه من شأن العبد ، وهو تعالى أعلى من أن يصير عبدا ، كما أن العبد أخس من أن يصير ربّا ، وكونه مجلى للحق باعتبار أحد وجهيه ، وهو أن كل مقيد له وجه إلى وجه الإطلاق ، وقد كمل هذا الوجه في حق هذا العبد إذ كان مظهرا كاملا ، فلا يغايره من جهة كونه فعالا لما يريد ؛ لأن إرادته مرآة إرادة الحق ، فيكون مجاب الإرادة لا محالة . فافهم .

قال : [وليس وراء هذا المقام مرمى لرام ، ولا مرقى إلى مرتبة ولا مقام ، ودونه المتوجه إلى الحق بمعرفة تامة وتصور صحيح المقصود بخطاب :ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ، وخبر الحق صدق ، وقد تيسر ذلك لهذا العبد المشار إليه ، فلزمت النتيجة التي هي الإجابة ، ولا بدّ بخلاف غيره من المتوجهين المذكور شأنهم .
فاعلم ذلك تفز بأسرار عزيزة وعلوم غريبة لم تنساق إليها الأفكار والأفهام ولا رقمتها الأنامل بالأقلام والله المرشد] .
أي : وليس وراء مقام التحقيق بما ذكرنا من كمال المطاوعة التي هي مرآة للعبد من

" ١٤٤ "

حيث حقيقته لما يريده الحق منه بالإرادة الأولى الكلية المتعلقة بكمال الجلاء والاستجلاء والتحقيق به في مقام البقاء مرمى لرام ترقى إليه همته فيقصده ، ولا مرقى إلى المرتبة ؛ لأنها أجمع للمراتب ولا مقام ، لأنه فوق المقامات كلها ، فيكون مستجاب الدعوة والإرادة جميعا ، ودون هذا الكامل المتوجه إلى الحق بمعرفة تامة وتصور صحيح ، وهو الذي لا يناقض الحق بوجه من الوجوه بلوغه غاية ما يمكن الوصول إليه إلا ما يحيط بكنه حقيقته ، إذ هو محال ، وهذا هو الذي يجيب إجابته بمقتضى : ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ [غافر : 60] ، لا إرادته ، وهو المقصود بخطاب ادعوني إذ من يجاب إرادته لا يحتاج إلى الدعاء إلا لتحقيق مقام العبودية وكونه مرآة العالم . ثم ذكر أنه وإن كان دون الأول ، لا يجوز ترك إجابته ؛ لأن خبر الحق صدق ، وقد أخبر بالإجابة عند دعوته ، وقد تيسر ذلك الدعاء لهذا العبد بالمعرفة التامة والتصور الصحيح ، فلزمت نتيجة الوعد المذكور التي هي الإجابة.

شبهت نتيجة القياس في اللزوم ثم ألزم بقوله : " ولا بدّ " بخلاف غيره من المتوجهين المذكور شأنهم في التوسط أو الحجاب الذي يتوجه إلى صورة مختلفة ، فإن إجابتهم جائزة لا واجبة.
وإنما أوردهم إشعارا بأنه لو لم يجب إجابة العارف التام المعرفة ؛ لكان مثل هؤلاء في جواز ترك الإجابة ، لكن الحكمة الإلهية تأبى ذلك ، ولم يدخلوا في : ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ [غافر : 60] ؛ لأنهم لم يدعوه مستحضرين له بالتصور الصحيح.
فاعلم هذه القاعدة تفز بأسرار عزيزة من لزوم إجابة الدعوة أو الإرادة أو عدم لزوم أحدهما ، وعلم غريبه من معرفة الكامل ، وغير الكامل على وجه خاص كلي حاضر لم يتسابق إليها الأفكار ، التي لا تحيط بهذه الأمور الكشفية بل ، والأفهام الذوقية ولا رقمتها الأنامل بالأقلام ؛ إذ هي فرع الفكر والفهم ، وإنما أورده ؛ لأنه ما يتوهم " يعلمون ما يسطرون " ، والله المرشد إلى مثل هذه الأسرار والعلوم بتجلياته الذاتية لا غير ، فافهم.

النص الثاني عشر:

قال رضي الله عنه : [نص شريف] لما ذكر في النص السابق : الأتم معرفته تكون الإجابة إليه أسرع ، شرع في بيان كمال المعرفة ، وبيّن فيها أيضا كمال الإنسان أن يكون مظهر الحق على

" ١٤٥ "

نحو ما يعلم نفسه بنفسه في نفسه ، وأنه يكون مرآة لما يريد الحق بالإرادة الأولى الكلية ، وما يترتب على ذلك مع بيان كيفيتها ، وهي أمور عظيمة ، فلهذا عبر عنه بأنه نص شريف .
قال رضي الله عنه : [اعلم أن أعلى درجات العلم بالشيء أي شيء كان وبالنسبة إلى أي عالم كان ، وسواء كان المعلوم شيئا واحدا أو أشياء ، إنما تحصل بالاتحاد بالمعلوم وعدم مغايرة العالم له ؛ لأن سبب الجهل بالشيء المانع من كمال إدراكه ، ليس غير غلبة حكم ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر ، فإن ذلك بعد معنوي والبعد حيث كان مانع من كمال إدراك العبد البعيد وتفاوت درجات العلم بالشيء بمقدار تفاوت غلبة حكم ما به يتحد العالم بالمعلوم ، وأنه القرب الحقيقي الرافع للفصل الذي هو البعد الحقيقي المشار إليه بأحكام ما به المباينة والامتياز] .

الفرق بين هذا ، وبين ما تقدم في التفريع الثالث من تفاريع النصوص الأول ، أن المذكور ثمة بيان كمال الإحاطة بالشيء وأنه محال ، وهنا بيان سبب العلم ، وكيف تحصيله إلى حد ليس فوقه إمكان إدراك . أي إنما يحصل أعلى درجات العلم بالشيء حتى لو كان المعلوم به تعالى ؛ لأجاب من توجه إليه في دعوته ، لكنه أي : شيء كان من الحق أو الخلق ، وبالنسبة إلى أي عالم من الحق أو الخلق ، وسواء كان شيئا واحدا بالذات كالبسائط أو بالعرض كالمركبات أو أشياء كثيرة من حيث هي كثيرة ، فهذه ثمانية أقسام : أن يعلم الحق نفسه وحدها ، أو مع العالم ، أو شخصا من العالم وحده . أن مع غيره من العالم .

أو يعلم أحد من الخلق الحق وحده ، أو مع العالم ، أو نفسه وحدها .أو مع آخر من العالم بالاتحاد بالمعلوم وعدم مغايرة العالم له . وهذا في الأول والسابع ظاهر ، وأما في بقية الأقسام ؛ فلأن المعلوم لا بدّ وأن يحصل للعالم مثاله وينتقش في مرآة علمه صورة بحيث لا يتميز غير المرآة في رأي العين ، وهذا هو المراد بالاتحاد ، على أن كل شيء متحد بالكل من حيث الإطلاق ، وهو الغاية في التجرد كمال علمه ، إذ لا مغايرة في مقام الإطلاق .

ثم استدل على ذلك بأن سبب الجهل إنما احتاج إلى السبب ؛ لأنه عارض بالنسبة إلى الوجود ؛ لأنه يستلزم صفة العلم على ما مر ، فلهذا فسره بالمانع من كمال الإدراك ، ولم يجعله مانعا من نفس الإدراك ؛ لأن كل شيء مدرك بوجه من الوجوه كالشيئية والوجودية ، وذلك من آثار الاتحاد في الإطلاق الأصلي ، وليس ذلك السبب غير غلبة

" ١٤٦ "

حكم ما به يمتاز كل واحد من العالم والمعلوم عن الآخر .
ولما أوهم هذا النوع مصادرة على المطلوب ، نية بأنه بعد معنوي ، فيوجب الجهل ؛ لأن البعد حيث كان أي : سواء كان في الأمور الحسية أو المعنوية مانع من كمال إدراك البعيد ؛ إذ لا يعرف معه جميع عوارضه من الكيفيات والمقادير .

هذا في البعد الحسي ظاهر ، وأما في المعنوي ، فبطريق القياس المسمى بالتمثيل في الظاهر وبطريق التحقيق في الحقيقة ، أن البعد المعنوي موجب لعدم حصول أمثال المعلوم للعالم على الكمال ، كما أن البعد الحسي مانع من تمثيل المرئي في حاسة الرائي على الكمال ، وإذا علم أن البعد سبب الجهل ، فالقرب سبب العلم . ولما كانا أمرين إضافيين غير متحدين بل مختلفين اختلافا غير منضبط ، فلهما درجات تفاوت درجات العلم بالشيء والجهل به من حيث الإحاطة بمقدار تفاوت غلبة حكم ما به يتحد العالم بالمعلوم .

وسمي رضي الله عنه حكم ما به الاتحاد بالقرب الحقيقي ؛ لأن القرب في المسافة والزمان والصفات قرب بالواسطة ، وهنا لا واسطة وإذا كان قربا حقيقيّا ، كان رافعا للفصل ، أي الفرق والمباينة الذي هو البعد الحقيقي أعم من الحسي والمعنوي ، والبعد الحقيقي هو المشار إليه بأحكام ما به المباينة والامتياز ، وقد أوهم كلامه الأول اختصاصه بالمعنوي ، لكن ذلك الوهم مرتفع بأنه رضي الله عنه قصد أولا ، أن البعد المعنوي مانع من كمال الإدراك بالقياس على الحسي ، ثم بيّن بالدليل على أن البعد حسيّا أو معنويّا ، مانع فسمي جميع أحكام المباينة والامتياز بالبعد الحقيقي ، بمعنى أن فيه حقيقة البعد ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [وإذا شهدت هذا الأمر وذقته بكشف محقق علمت أن سبب كمال علم الحق بالأشياء إنما هو من أجل استجلائه إياها في نفسه ، واستهلاك كثرتها وغيريتها في وحدته ، فإن كينونية كل شيء في أي شيء كان ، سواء كان المحل صوريّا أو معنويّا ، إنما يكون ويظهر بحسب ما تعين وظهر فيه ، ولهذا نقول : الحق علم نفسه بنفسه ، وعلم الأشياء في نفسه بعين علمه بنفسه] .

أي : إذا شهدت بالبصيرة الباطنة المفيدة للوجدان الذي هو ذوق ، بكشف محقق الذي يجعله بديهيّا أن أعلى درجات العلم للشيء بالنسبة إلى كل عالم ، إنما هو بالاتحاد بالمعلوم.

" ١٤٧ "

قيد حصوله بالشهود المذكور ؛ لأن الدليل السابق إنما يدل على اعتبار القرب في الجملة ؛ لأن القرب الحقيقي ، إنما يوجد بالكشف والذوق ، وقيد الكشف بالمحقق ؛ لأن الصورة لا تدل على ذلك ، إذ لا صورة بهذا القرب حتى يكون لها مثال ، بل هذا القرب يكون وراء طور العقل علمت أن سبب كمال علم الحق بالأشياء مع أنها كثيرة ممكنة وعلمه واحد واجب ، إنما هو من أجل استجلائه إياه ، أي : إظهاره في نفسه بحسب تعيناته بحيث مرآتها ، والمرآة متحدة بالمرئي ، وإذا اتحدت بمرآته استهلاك كثرتها وغيريتها في وحدته الوجودية ، فصارت واحدة واجبة .

ولهذا قيل : الوحدة تساوق الوجود ، وكل ممكن محفوف بوجوبين : سابق ولا حق ، وإنما استهلك كثرتها وغيريتها في وحدة الحق إذا أتت في علمه مع أن حقائقها على الكثرة ، والإمكان الموجب للغير ؛ لأن كون كل شيء في شيء بحسب محله لا بحسب نفسه ، سواء كان المحل معنويّا كالعلم أو صوريّا ، كالمرايا المتعارفة يكون تعينه وظهوره بحسب المحل الذي تعين فيه فظهر فيه . فالأشياء لما ظهرت في علم الحق ، كان ظهوره على الوحدة والوجوب .

ولما ظهر الوجود في الحقائق ، كان ظهوره على الكثرة والإمكان ، وإنما كانت الأشياء على الوحدة والوجوب في علم الحق ؛ لكونه في غاية الوحدة حتى اتحد فيه المعلوم والعالم والعلم . ولهذا القول علم الحق نفسه بنفسه بعلم نفسه ، لا بمثال زائد ، ولا بمغايرة العالم للمعلوم ، وذلك كمال علمه بالأشياء باعتبار علمه بنفسه باستجلائه إياها فيه ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [ولما ورد الإخبار الإلهي بأن الله تعالى :كان ولم يكن معه شيء انتفت غيرية الأشياء بالنسبة إلى الوحدة التي هي محلها العيني ، وثبتت أولية الحق من حيث الوحدة] .

استدلال على وجوب الأشياء ، وعدم غيريتها للحق باعتبار انتقاشها في العلم الأزلي بالإخبار النبوي الذي هو وجود إلهي لقوله تعالى : إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى [النجم : 4] ، لكنه وحى خفي ب : إن الله كان ولم يكن معه شيء مع أن حقائق الأشياء كانت في علمه بالإجماع ، فلا بد من تأويله بأنه ، لم يكن معه شيء يغايره ، فانتفت غيرية

" ١٤٨ "

الأشياء بالنسبة إلى الوحدة التي هي ، أو هو محل لكون الأشياء بالنسبة إلى الوحدة التي هي أو هو محل ؛ لكون الأشياء عين الحق والنسبة العلمية متعلقة به .
ومن هنا ثبتت أولية الحق للأشياء ، بمعنى أنها كانت حقّا أولا ، وأن الحق أولها من حيث الوحدة التي للأشياء ، وإلا فمن حيث كثرة حقائقها لم تكن حقّا ، ولا الحق أولها ، وهي كثيرة مع وحدته ، لما يذكر بعد من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، لكن الأشياء من حيث الوجود العام واحد ، فالحق أولها ، فافهم .
قال رضي الله عنه : [وبامتياز كثرة الأشياء المتعلقة ثانيا الكامنة من قبل في ضمن الوحدة والجمع بينهما وبين الوحدة بالفعل ، ظهر الكمال المستجن في الوحدة أولا ، فانفتح بذلك باب كمال الجلاء والاستجلاء الذي هو المطلوب الحقيقي ، وظهرت أحكام الوحدة في الكثرة ، والكثرة في الوحدة] .

بيان كمال علمه تعالى التفصيلي بالأشياء الكثيرة ، أي لما كانت الأشياء كامنة في ضمن الوحدة المذكورة التي هي التعين الأول ، ولها كثرة اعتبارية من حيث تعلق العلم الذاتي بها ، صارت متعلقة ثانيا من حيث الكثرة ، والتعقل بهذه الحيثية يقتضي امتياز تلك الأشياء بعضها من بعض ، فاجتمع هذا الامتياز مع الوحدة الحقيقية في العلم الذاتي بالفعل ، فبهذا الجمع ظهر الكمال الذي كان للوجود مستجنّا في الوحدة ، وهو الكمال الأسمائي ، ولا يظهر إلا في المظاهر ،
فانفتح بذلك الجمع باب كمال الجلاء ، وهو ظهور الذات المقدسة لذاته في ذاته ، وكمال الاستجلاء ظهورها لذاته في تعيناته ، أي اجتمع له الظهوران معا ، والجمع بين الظهورين مطلوب حقيقي للذات ؛ إذ قال " : كنت كنزا مخفيّا فأحببت أن أعرف " " 1 " ، وظهرت عند ذلك أحكام من الصفات الوجوبية في الكثرة ، أو صارت بالفعل ، فاتصفت بالوجود بالفعل لا يكون بلا وجوبين ، سابق ولا حق على ما تقرر في الحكمة وظهرت أحكام الكثرة من الصفات الإمكانية في الوحدة ؛
لأنها لما تعلقت بالكثرة ، فظهرت في مراياها انصبغت بصبغتها ، فاتصفت الوحدة بصفاتها ، فيما يلوح للناظرين ، وهي في الواقع صفات الكثرة ، وكانت أيضا في الوحدة من حيث اشتمالها على الكثرة.

....
(1)تقدم تخريجه.

" ١٤٩ "

قال رضي الله عنه : [فوحدت الوحدة الكثرة ؛ لكونها صارت قدرا مشتركا بين المتكثرات المتميزة بالذات بعضها عن بعض ، فوصلت فصولها ؛ لأنها جمعت بذاتها كما ذكرنا ، وعددت المتكثرات الواحد من حيث التعينات التي هي سبب تنوعات ظهور الواحد بالصبغ والإصباغ ، والكيفيات المختلفة التي اقتضتها اختلافات استعدادات المتكثرات القابلة للتجلي الواحد فيها] .

أي : لما ظهرت أحكام الوحدة في الكثرة ، جعلت الوحدة الكثرة أيضا واحدة ، لشمول الوحدة جميع أفرادها شمول الكلي على جزئياته .ففي كلّ شيء له آية * تدلّ على أنّه واحدوذلك لكون الوحدة صارت عند اتصاف أفراد الكثرة بها قدرا مشتركا بين المتكثرات التي هي أفراد الكثرة ، فلا تتميز من حيث الوحدة ، بل إنما يتميز بعضها عن بعض بذواتها وماهياتها ويتميز ذواتها أيضا ،
وتميز ذواتها ليست بمجرد أنها ذوات ، لجواز تشاركها ، بل بفصول مميز لها عرضت لأجناسها ، وهي وجودية لتقويمها الأجناس ، فهي من حيث الحقيقة عين الوحدة التي هي الوجود ، فوصلت الوحدة فصول الكثرة ؛ لأن الوحدة جامعة بذاتها ذوات الكثرة ؛ لأنها شؤون الوحدة ، كما ذكرنا .

فالعلم بالكثرة الفعلية كمال من حيث تعلق أحكام الوحدة بها ، وأما من جهة الكثرة نفسها فلا ؛ لأنه لما ظهرت أحكام الكثرة في الوحدة ، جعلت المتكثرات الوحدة الظاهرة فيها متعددة بحسب تعينات عرضت للوحدة بالنسبة إلى ظهورها في الكثرة ، فصارت التعينات سبب تنوعات ظهور الواحد بحسب الظاهر بصبغ للمظهر الظاهر بلون أحكام الإمكان ، وانصباغ الظاهر يظهر بلون أحكام الوجوب ،
فحصلت كيفيات مختلفة بحسب اختلاف استعدادات في ماهيات المتكثرات التي كلها قابلة للتجلي الواحد الذاتي ، فتكثر الواحد بحسب هذه الاختلافات منصبغا بصبغها تكثر صور الوجه الواحد في المرايا المختلفة ، وانصباغ الزجاجات المختلفة الألوان بنور الشمس ، وانصباغ نوره المنعكس في ذاتها بألوانها ، فيعلم هذه الصور من حيث أنها متحدة بصورة في الحقيقة ، مخالفة لها بهيئات بحسب استعدادات المظاهر ، فهاهنا يتجدد نسبة لعلمه إلى تلك الهيئات لا تجددا زمنيّا ، بل بحسب الرتبة من حيث أن هذه الصور تابعة لصورته الأصلية المعلومة

" ١٥٠ "

بالذات .
كما قال رضي الله عنه : [فتجددت معرفة أنواع الظهورات والأحكام اللازمة لها التي هي عبارة عن تأثير بعضها في البعض بالإبرام والنقض ظاهرا وباطنا ، علوّا وسفلا ، مؤقتا وغير مؤقت ، مناسبا وغير مناسب . كل ذلك بالاتصال الحاصل بينها بالتجلي الوجودي الوجداني الجامع شملها كما ذكرنا] .

أي : لما عددت المتكثرات الواحد بنوع ظهوراته في تعيناته مختلفة الاستعدادات ، اختلفت صور الواحد ، وبحسب ذلك تجددت ، أي ترتبت ترتبا طبيعيّا على معرفة الوحدة معرفة أنواع ظهورات الواحد ، لاتحاد الظاهر بالمظهر من حيث الوجود والظاهر صورة المظهر اسم الفاعل ، وهي بالحقيقة عينه ، وغيريتها من حيث أنها مثاله ، فأوجبت ترتب معرفتها على معرفة الوحدة الذاتية ، ولما كانت لهذه الظهورات أحكام لازمة من كون بعضها مؤثرا في البعض بالإبرام ، كتأثير المطر في إنبات الزرع والنقص ، كتأثير النار في إحراق الحطب ظاهرا ،
كما ذكرنا وباطنا كتأثير المقدمتين الموجبتين في إيجاب النتيجة ، وتأثير مقدمتين أحدهما سالبة في سلبها علوّا كتأثير العقول في النفوس ، وتأثير هما فيما دونهما إبراما ونقضا وسفلا كتأثير العناصر بعضها في بعض بالكون والفساد ، ومؤقتا كتأثير العقول في العناصر ، وتأثير العناصر بعضها في بعض ، وغير مؤقت كتأثير العقول في النفوس مناسبا ، كتأثير الأعمال الصالحة في إفادة السعادة ، وغير مناسب ، كتأثير الأعمال الفاسدة في إفادة الشقاوة والعذاب .

فهذه كلها علوم مختلفة متجددة أي : مترتبة على الحكم بالوحدة وبالاتصال الحاصل بين تلك الأمور ، وإن كان بينها تضاد بالتجلي الوجودي الوحداني المشترك بينها الجامع شملها في علم أزلي أبدي مع تغير النسب التي بينه ، وبين هذه الأشياء من حيث تضادها ، فافهم .

قال المصنف في العظيم رضي الله عنه : [فالعلم والنعيم والسعادة على اختلاف ضروب الجميع ، إنما هو بحسب المناسبة والجهل والعذاب والشقاء بحسب قوة أحكام المباينة والامتياز ، وأما امتزاج أحكام ما به الاتحاد وأحكام ما به الامتياز ، فأبدى السلطنة ومحتد كل جملة من تلك الأحكام بضروب ما من المناسبة ، ومرجعها من حيث الإضافة ،

" ١٥١ "

ومستندها هو المسمى بمرتبة ، فافهم] .

أي : إذا كانت أعلى درجات العلم بالشيء الاتحاد بالمعلوم ، فمطلق العلم على اختلاف ضروبه ، وما يناسبه من النعيم والسعادة على اختلاف ضروبها بحسب المناسبة التي هي نوع اتحاد بين العالم والمعلوم ، وبين المتنعم والمتنعم به والسعيد وما يسعد به ، والمعرفة والإيمان والأخلاق والأعمال الصالحة لتحصل تلك المناسبة ، ولزم من عكسه كون الجهل والعذاب والشقاء بحسب قوة أحكام المباينة ، والامتياز بين الجاهل والمجهول والمتعذب وما يتعذب به ، والشقي وما يشقى به ، والامتناع عن الكفر والأخلاق الرديئة والمعاصي ؛ لئلا تغلب أحكام المباينة ، والامتياز بين العبد وبين ما يتعذب ويتنعم به .

وإنما أوجب قوة أحكام المباينة ذلك ؛ لأنها مقابلة لأحكام المناسبة ، فتعمل ما يقابل عملها ، فلو ضعفت ، ثم تقابل المناسبة الأصلية من حيث اتحاد الكل بالوجود ، وأما امتزاج أحكام ما به الاتحاد من الأوصاف الوجوبية ، وأحكام ما به المباينة من الأوصاف الإمكانية بحيث يكونان على استواء أو يتقاربان ،
فأبدي السلطنة ما دام موجودا ، فمن امتزجا فيه ، فهو عالم سعيد ، متنعم من وجه دون وجه ، كأهل جنة الأفعال سعداء حيث نجوا عن النار ، أشقياء بالنسبة إلى أهل الجنة الصفات والذات .
وأما الذي يدخل النار أولا ، ثم الجنة فمن غلبة أحكام المباينة عليه أولا ، ثم غلبة أحكام الاتحاد ؛ وذلك لأن قوة الإيمان كانت بأرواحهم ، وقوة الأعمال الرديئة بظواهرهم ، وما على الظاهر يمكن زواله ، بخلاف ما على الباطل .

ويمكن أن يقال : الجهل والعذاب والشقاء بحسب قوة أحكام المباينة والامتياز لا غير ، فإنها إذا لم تقو فلا أثر لها في مقابلة المناسبة الأصلية ، ثم نفي ما يتوهم من الاتحاد أنه لا يكون معه من أحكام ما به المباينة والامتياز ، أصل فعال ، بل الأمران دائمان بعد الظهور ، فهو من حيث الوجوب حق واجب واحد في الكل دائما ومن حيث التعينات والصفات الممكنة خلق دائما .
ثم ذكر أن محتد ، أي : أصل كل جملة من أحكام ما به الاتحاد ، وأحكام ما به المباينة والامتياز ، بضرب ما من المناسبة مع الوحدة الحقيقية هو المسمى بالمرتبة ، فلذلك علمها الحق سبحانه وتعالى علما كاملا ، فأثرت تلك المناسبة من جهته عزّ وجلّ فيهم ؛ لأنها أصلية ولم

" ١٥٢ "

تؤثر مناسبتهم في تحصيل ذلك العلم لهم ؛ لأنها فرعية فيهم ، فضعفت ؛ وذلك لأن المناسبة وإن كانت أمرا مشتركا ، لكنها في كل شيء بحسب مرتبته ، فلذلك كان مرجعهم من حيث الإضافة ، أي مناسبة الحق للخلق أو مناسبة الخلق للحق هو المسمى بالمرتبة ، فأثرها في رتبة الحق الذي وحدته أصلية أعلى من أثرها في مرتبة الخلق الذي وحدته عارضة باعتبار الوجود .
ولولا اعتبار هذا التفاوت ، لتساوى العلمان بوجود المناسبة المشتركة بين العالمين الحق والخلق ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [ولما شرعت في كتابة هذا النص ، قيل لي في باطني في أثناء الكتابة الأحكام المضافة إلى الوحدة والواحد الحق والمعبر عنها بأحكام الوجوب ، أصلها من حيث الوحدة ، حكم واحد هو حقيقة القضاء والمقادير أثر تعددات المعلومات لذلك الحكم الواحد ، وظهور الوجود بموجب تلك التعديدات تأثرا أولا ، وتأثيرا ثانيا في المعدودات بإعادة أثرها عليها ، فاعلم ذلك وتدبر غريب ما نبهت عليه تفز بالعلم العزيز ، والله المرشد] .

زيادة بيان لكمال العلم الإلهي إجمالا وتفصيلا ، مع بيان أن الأول هو المسمى بالقضاء ، والثاني بالقدر مع شمول الذات للكل ؛ وذلك لأن الأحكام المضافة إلى الوحدة التي هي التعين الأول والواحد ، الذي هو التعين الثاني أعني مرتبة الألوهية ، وهي الأحكام المعبر عنها بأحكام الوجوب ، وأصل جميع تلك الأحكام من حيث الوحدة حكم واحد ، هو حقيقة القضاء ، وهو العلم الإلهي بذاته في ذاته ، ولا تعدد لها في مرتبة التعين الأول بالفعل ، فالاتحاد بالمعلومات هناك أشد ؛ ولذلك وجب الرضا به ، والمقادير وقوع كل معلوم منها بقدره زمانا ومكانا ، واكتنافا لسائر العوارض أثر تعديدات تلك المعلومات التي اشتملت عليها تلك الوحدة بالقوة لذلك الحكم الواحد من حيث تعلقه لها بعد تعلقه بالذات الشاملة عليها ، وذلك الأثر طلب كل معلوم ما يقبله بذاته أو بواسطة أمر آخر ، والاتحاد هاهنا دون الأول ، وهو العلم التفصيلي محل القدر .

ثم ظهور وجود الواحد الحق من حيث أسماؤه على تلك المعلومات بموجب تلك التعديدات تأثيرا في المراتب العالية من العقول والنفوس ، وتأثيرا ثانيا فيما دونها من

" ١٥٣ "

الأجسام والجسمانيات ، إنما يكون في تلك المعدودات بإعادة آثارها التي هي عليها حال ثبوت أعيانها ، فكمل العلم الأزلي بها أيضا من حيث أنها لا تغاير ما في محل القدر ، مع أنها متحدة بالوجود الواحد من وجه ، وإن اعتبر معها تلك الآثار ، فإنها عين تلك المعلومات أيضا ، إذ هي معادة لا مستقلة من كل وجه .

فاعلم ذلك ، هو علم غريب لا يوجد في الكتب ، وفيه معرفة القضاء والقدر على وجه ما لم يسبق إليها ، والله المرشد إلى تحقيق أمثال هذه العلوم التي لا تنالها الأفكار ، ولا تدركها الأبصار .

النص الثالث عشر :
[نص شريف يوضح بقية أسرار هذا النص] ، ذكر فيه غاية ما يمكن من معرفة الأشياء غير الحق ، وما يمكن من الاتحاد فيها ، وغاية الاتحاد في المرآة التي هي العلم الأزلي ؛ وذلك لأن الأشياء متباينة الذوات ، وإن الحق لا يمكن معرفته كما هو ؛ لأنه لا يمكن للعدم الاتحاد بالوجود ، فإنه لا يمكن معرفته من جهة إطلاقه بوجه من الوجوه ؛ لأن المقيد من حيث هو مقيد لا يتحد بالمطلق من حيث هو مطلق ، وأنه لا يتناهى تعيناته كأحوال الإنسان ، فيعرفه الإنسان من حيث اتحاد تلك الأحوال بتلك التعينات ، وهي أسماء الحق فتتقيد معرفة أسمائه ، وشؤونه الذاتية ، فيعلم من هناك قضاءه وقدره .

قال رضي الله عنه : [اعلم أن أعلى درجات العلم بالشيء ، أي شيء كان ما عدا الحق ، هو أن تعلمه بعلم يكون نتيجة رؤيتك إياه في علم الحق تماما ، ولهذا العلم آيتان : أحدهما استغناؤك بما حصل لك من العلم به من معاودة النظر فيه ، وتكراره طلبا لمزيد معرفته به ، فإن تجدد العلم بالشيء بطريق الازدياد ، بعد دعوى معرفة سابقة به ، إنما موجبه نقصان العلم به أولا ، فلو كمل العلم به أولا لاستغنى عن الازدياد كما هو شأن الحق ، وذلك موقوف على كمال الإحاطة العلمية بالمعلوم] .

أي : اعلم أن أعلى درجات علم العلماء من الإنس والملائكة بالشيء ، أي شيء كان من البديهيات أو النظريات ما عدا الحق ، فإن حصول أعلى درجات العلم به على نحو ما يعلمه ، من المحالات على ما مر ويأتي أيضا ، هو أن تعلم أنت ذلك الشيء بعلم منحك رؤيتك عين ذاك الشيء ، وحقيقته في علم الحق عند اتصالك به بكشف الحجب بينه وبين

" ١٥٤ "

قلبك تماما بجميع استعداداته من غير ذهول بالفناء ؛ بخلاف تصوره بالتعريفات النظرية ، إذ لا يخلو غالبا عن الأوهام والخيالات الفاسدة قبل التصفية الكاملة ؛ ولهذا ترى أكثر النظار يختلفون في التعريفات بعد بذلهم جهدهم فيها .

ولحصول هذا العلم لك آيتان : أحدهما استغناؤك بما حصل لك من العلم اليقيني الذوقي به ، مع صفاء القلب وذكاء النفس عن معاودة النظر فيه ، سواء بطريق العقل أو الكشف ، وتكرار النظر لو اكتسبه أولا بالنظر بعد الصفاء ، والذكاء المذكورين طلبا لمزيد المعرفة به ؛ إذ لا يمكن معاودته ؛ ليتمكن في القلب ، فقد تمكن ويتفرع عليه معرفة لوازمه .
وأما طلب مزيد المعرفة بعد دعوى المعرفة السابقة ، فإنما يمكن لنقصان في السابقة ، إذ لو كانت كاملة من كل الوجوه ، فطلب الزيادة عليه ، طلب لوجه حاصل من تلك الوجوه ، وهو تحصيل الحاصل الذي هو محال ؛ فلذلك لما كان علم الحق كاملا من كل الوجوه ، كان طلب الزيادة عليه محالا .

نعم يمكن له طلب يفصل ما علمه كاملا في ذاته ؛ ليتعلق به فعليّا ، وحصول مثل هذا العلم الموجب للاستغناء المذكور موقوف على كمال الإحاطة العلمية بالمعلوم ؛ فلذلك لما استحال إحاطة المقيد بالمطلق ، امتنع ذلك في علم الله لغيره .

قال رضي الله عنه : [والآية الأخرى التي يستدل بها على حصول هذا العلم وصحته ، هي أن ينسحب حكم علمه على الشيء حتى يتجاوز تقيده ، فينتهي إلى أن يرى آخره متصلا بإطلاق الحق] .

أي : والآية الأخرى الدالة على حصول هذا العلم بالشيء برؤيته إياه في علم الحق تماما ، وعلى صحة ذلك العلم أي يصلح لإنيّته ولميته بخلاف ما سبق ، فإنه يدل على الآنيّة لا غير .
وإنما قال : يستدل بها ؛ ليشعر أنها دليل تشبه الأدلة النظرية ، لما نذكر من وجه الاستدلال بها ، هي أن ينسحب حكم علمه ، أي يحيط أثره على الشيء بجملة أجزائه وعوارضه ، وسائر جهاته حتى يتجاوزه إلى ما فوقه من الذاتيات والعوارض ، وهكذا ذاتيات وعوارض فوق هذه الذاتيات والعوارض التي لما فوقه ، وهلم . . . حتى ينتهي إلى حيث يرى آخر ذلك الشيء ، أي آخر متصورات التصور عند الإحاطة بتصورات الشيء

" ١٥٥ "

وتصور ما فوقه ، وهكذا متصلا بإطلاق الحق الذي ليس وراءه شيء ، فيكون عالما به علما تاما ، وذلك لا يكون إلا برؤيته في علم الحق ، إذ هو من جملة الوسائط شامل على الغاية والبداية وما بينها بما لا يتناهى .

ولما فهم من الدليل الأول أن الله تعالى لا يمكن معرفته ، لعدم تناهيه مع استحالة إحاطة المتناهي بما يتناهى من غير كافة ، لم يذكر هناك وذكر هاهنا .
فلذلك قال رضي الله عنه : [والعلم بالحق ليس كذلك ، فإنه إنما يتعلق به من حيث تعينه سبحانه في مرتبة أو مظهر أو حال أو حيثية أو اعتبار ، وكلما انضبط للعالم به بتعينه من إحدى الوجوه المذكورة ، يظهر علمه ، ويتعين له من مطلق الذات بحسب حال المتجلي له ، إذ ذاك ما لم يسبق تعينه قبل ذلك] .

أي : ومن علم بالحق لا يمكن أن ينسحب حكم علمه عليه ، حتى يتجاوزه ؛ لأن علم الحق به إنما يتعلق به من حيث تعينه في مرتبة من الأحدية ، أو الواحدية ، أو مظهر من الأرواح ، أو الأجسام ، أو حال من الظهور والبطون ، أو حيثية من الإطلاق والتقييد ، أو اعتبار من لا يتقيد بشيء من ذلك ، ولا منافاة له .
وكل هذه الأشياء تعينات ، إذ الإطلاق الحقيقي أمر سلبي ، ومع ذلك ما انضبط للعالم به عند تعلقه باعتبار تعين من التعينات المذكورة ، فإنما يظهر له ويتعين في تعلقه ما لم يسبق تعينه الذي قبل ذلك التعين ، ومع ذلك هو من مطلق الذات ، إنما يكون بحسب حال المتجلي له ، فأين الإطلاق الحقيقي ؟ وهو عن تصور ما وراءه ، ويتقيد الإطلاق بتصورات ما وراءه .
ثم استدل على أن تعيناته لا تتناهى ، وإن كان يتصور في بعضها ؛ لأنها مرتبة الإطلاق .
قال قده : [فكلما لا تنتهي أحوال الإنسان إلى غاية تقف عندها ، فكذلك لا تتناهى تعينات الحق ، وتنوعات ظهوراته للإنسان بحسب أحواله التي هي تعينات مطلق ذات الحق ، وتنوعات ظهوراته] .
وقد سبق التنبيه في غير هذا الموضع على أن الأسماء أسماء الأحوال ، وعلى أن الأعيان تتقلب عليها الأحوال.

" ١٥٦ "

بخلاف الحق ، فإنه يتقلب في الأحوال ، كما أخبر سبحانه عن ذلك بقوله : كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ [الرحمن : 29] ، فافهم ، ولا تتأول بل اجتهد أن تعاين أولا فآمن وأسلم تسلم ، والله الموفق والملهم .
أي : وكما لا تنتهي أحوال الإنسان إلى غاية لا يكون وراءها له حالة ؛ لأنه بدأ يتغير عليها الأحوال كل حين ، كما هو شأن المشاهد ، وهو تعينات الذات المطلق ، ومتنوعات ظهوراته لا تنتهي تعينات الحق وتنوعات ظهوراته للإنسان بحسب تلك الأحوال . والفرق بين التعينات وتنوعات الظهور ،
أن التعين سبب للظهور ؛ لاكتنافه بالصفات الموجبة له ؛ وتنوعات الظهور إنما هو لاختلاف التعينات باختلاف الصفات والأحوال الإنسانية لما كانت مظهر الذات باعتبار الصفات ، فهي متنوعة لظهوره ، استلزم تنوع الظهورات اختلاف التعينات ، ولزم بكل ظهور تعين مناسبة ، فأحوال الإنسان هي المعينات والمنوعات ؛ ولذلك كانت الأسماء الإلهية التي هي بحسب التعينات أسماء له بالنسبة إلى أحوال الإنسان ، إذ هي التي استلزمت تلك التعينات ، بواسطة استلزامها ، تنوعات الظهور المستلزمة اختلاف التعينات.
وقد سبق التنبيه على ذلك في غير هذا الموضع من كتب القوم ، وعلى عدم تناهيها بقوله تعالى : كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ [الرحمن : 29] ، والأيام لا تتناهى فهكذا شؤونها.

ولما كانت الشؤون بحسب الأعيان الثابتة ، وكلها في الإنسان بجمعيته ، فأحوال الإنسان لا تناهى ، فهكذا ما يلزمها من تنوع الظهورات ، وما يلزمها من تكثرات التعينات إلى غير النهاية ، ولما كانت غير متناهية ، امتنع الإحاطة بها ، فكيف يتجاوز إلى ما ورائها حتى يقيد بذلك ، فافهم . ولا تتأول شيئا مما ذكرنا ، فإنه على ظاهره ، بل اجتهد أن تعاين هذا الأمر ، فآمن به أولا ، وأسلم تسلم من الخطأ في ادعاء معرفة ما لا يمكن معرفته ، أعني الحق من جهة جميع تعيّناته ، والله الموفق لهذه المعرفة التي هي معرفة العجز عن حقيقة المعرفة ، والملهم بإلقاء ما تحقق امتناع الوصول إليه ، والله أعلم.

النص الرابع عشر:
قال رضي الله عنه : [نص جليل] ، لما ذكر في النص السابق اتحاد الحق بالكل حتى كمل علمه به مع عدم اتحاد الكل به ، حتى عجزوا عن معرفته باعتبار العينات فضلا عن الإطلاق سبب هذه الجلالة الساترة للاتحاد ، ولذلك سمي النص جليلا ، وهو أن الاتحاد في

" ١٥٧ "

الإطلاق لما غلب ، لم يظهر فيه الكثير ، وإن كان له وجه النهاية اتحد بها والتقييد ، وإن كان له وجه إلى الإطلاق ، لكنه لم يغلب فيه ، فلم يظهر فيه بل ظهرت الكثرة لكونها فعلية فيه ، لكن بقدر ما ظهرت الوحدة فيه ، يعرف الإطلاق لا كما يعرفه المطلق .

قال رضوان الله عليه : [اعلم أن ليس في الوجود موجود يوصف بالإطلاق إلا وله وجه إلى التقييد ، ولو من حيث تعينه في تعقل متعقل ما أو متعقلين ، وكذلك ليس في الوجود موجود محكوم عليه بالتقيد إلا وله وجه إلى الإطلاق ، ولكن لا يعرف ذلك إلا من عرف الأشياء " 1 " معرفة تامة بعد معرفة الحق ، ومعرفة كل ما يعرفه به ، ومن لم يشهد هذا المشهد ذوقا لم يتحقق بمعرفة الحق والخلق] .

أي : كل موجود من الحق والخلق ، موصوف بالإطلاق ، فله وجه إلى التقييد لا محالة ، أي : متصف بالتقييد ، أو قابل للاتصاف به - وإن لم ينحصر فيه - ومن هاهنا اتحد الحق بالخلق والخلق بالحق ، وبعض الخلق ببعض .

وأقله أن يتقيد المطلق بتعينه في تعقل متعقل ما ، فإن تعقل الشيء يقتضي تعينه بمثال يميزه عما سواه ، ذاتيّا أو عرضيّا ولو بحسب فرد ، فيتقيد به على إطلاقه بنفسه ، أو في تعقل جمع من المتعقلين ، فإنه يتعين في كل مثال لا يكون عين الآخر بالشخصية ، سيما إذا تغايرت الأمثلة بالنسبة إلى أذهانهم ، وكذا كل محكوم عليه بالتقييد من الموجودات .

وإنما قال ؛ لأن المطلق يمتنع الحكم عليه ما لم يعرف له وصف ، فإذا عرف حكم به عليه سيما إذا انحصر فيه له وجه إلى الإطلاق ، وإن كان منحصرا في القيد ؛ لأن القيد وصف موضعه المطلق ، ويجوز أن يعرف ذلكم الوصف ، فيرجع إلى الأصل . ولا يجوز رفع ذلك الموصوف ، لامتناع قيام الوصف بدونه ، فالموجود من كل مقيد هو الوجود المطلق الحق الواجب بذاته ، فالموصوف يتقيد بصفات المظاهر ، ولكن لا يعرف ذلك إلا من عرف الأشياء معرفة تامة ، إنها ماهيات معدومة انضمت إلى الوجود فاتصف بمراياها ، فصارت أوصافه قيودا ، والماهيات العدمية ليست صفة له ، وإلا اتصف الموجود بالمعدوم الذي هو ضده ، ولا موصوفه وإلا اتصف الموجود بالمعدوم ، بل الموصوف هو الوجود المطلق ، والصفات هي القيود اللاحقة به عند إضافته إلى الماهيات ،

....

(1)أي أن الماهيات الأعيان الثابتات باقية على عدميتها ، والحق تعالى يظهر بأحكامها.

" ١٥٨ "

أي :الظاهرة عند ذلك بعد ما كانت مندمجة في الذات المطلقة ، وإنما لا يعرف ذلك إلا بمعرفة أن الحق هو الوجود المطلق ، ولا يعرف ذلك إلا بمعرفة أنه موجود بالذات ، واجب غير قابل الاتصاف بالعدم والانقلاب إليه ، ولا من الأمور العقلية التي لا تحقق لها في الخارج بل الكل متحقق به ، وهو متحقق بذاته ، وأنه لا وجود لغيره .
ثم قال رضي الله عنه : (ومن لم يشهد هذا المشهد . .) بأن الوجود هو المطلق ، وإن ظهر بالقيود باعتبار نسبة إلى المظاهر ، وأن الحقائق معدومة لم يتحقق بمعرفة الحق الذي ذكرنا أنه الوجود المطلق ، وأطلق بأنه الماهيات التي نسب إليها الوجود ، فليس الحق من عوارض الماهيات أو معروضاتها ، فلا يتكثر بتكثرها ولا يتعين . ولا الخلق موجود بأنفسهم ، بل به ، فهم على مستقر العدم والحق كما لم يزل لا شيء معه في القدم ، فافهم .

النص الخامس عشر :
قال الشيخ رضي الله عنه : [نص في بيان سر الكمال والأكملية] : لما ذكر في النص السابق أن لكل مطلق وجها إلى التقييد أوهم أنه ينتقد بذلك ، لمنافاته بقية القيود حينئذ ، ويوهم أيضا أنه يكمل بذلك القيد إذ عدمه كان نقصا فيه ، فأشار إلى المسألة الأولى بسر الكمال ،
<u>وإلى الثانية بسر الأكملية مع تمهيد مقدمة أشار إليها بما قال الشيخ رضي الله عنه :</u>
[اعلم أن للحق كمالا ذاتيّا وكمالا أسمائيّا يتوقف ظهوره على إيجاد العالم ، والكمالان معا من حيث التعين أسمائيات ؛ لأن الحكم من كل حاكم على كل أمر ما مسبوق بتعين المحكوم عليه في تعقل الحاكم ، فلو لا تعقل ذات الحق قبل إضافة الأسماء إليه ، وامتيازه بغناه في ثبوت وجوده له عما سواه ، لما حكم بأن له كمالا ذاتيّا ، ولا شك أن كل تعين يتعقل الحق هو اسم له ، فإن الأسماء ليست عند المحققين إلا تعينات الحق ، فإذن كل كمال يوصف به الحق ، فإنه يصدق عليه ، أنه كمال أسمائي من هذا الوجه .

وأما من حيث أن انتشاء أسماء الحق من حضرة وحدته ، هو من مقتضى ذاته ، فإن جميع الكمالات التي يوصف بها ، كمالات ذاتية] .
أي : الكمال اللازم للحق له اعتباران : فإنه باعتبار ينقسم إلى ذاتي وأسمائي ، فالذاتي ما لا يتوقف وجوده ولا ظهوره على شيء ، بل هو ظاهر لذاته في ذاته أزلا وأبدا من غير توقف على التعينات والتقيدات ، وباعتبار الحق غني عن العالمين ، والكمال الأسمائي وإن لم

" ١٥٩ "

يتوقف وجوده على شيء ، يتوقف ظهوره وحصوله بالفعل على إيجاد العالم ؛ لأن الأسماء نسب بين الذات والأشياء ، فلا يتحقق إلا بالمنتسبين ، وليس ذلك استكمالا للذات ، بل لظهورها في المظاهر بعد كمال ظهورها لذاتها .
وباعتبار آخر ، وهو اعتبار ، أن الحكم بالكمال للحق ، يتوقف على تعينه ، فالكمالان معا أسمائيّا .

ما الذي جعلناه أسمائيّا في الاعتبار الأول ، فظاهر ، وأما ما جعلناه ذاتيّا هناك ؛ فلأنه إذا حكمنا على الذات بأنها كاملة ، فلا بدّ من تصور الذات الكاملة ، والنسبة بينها ، وتصور الذات إنما هو بتميزها عما عداها ولو بوجه ما ، فإذا عرف أنه كامل فقد تصور أنه متميزا ولو بعارض ، ككونه لم يضف إليه الأسماء بعد ، وأنه ممتاز بغناه في ثبوت وجود عما سواه ، وكل ما تتصور متميزا عن الغير ،
فهو متعين ولا شك أن كل تعين يتعقل للحق هو اسم له ؛ لأنه معقول بالنسبة إلى الغير ولو باعتبار التميز عنه ، ولهذا كانت الأسماء تعينات الحق عند المحققين ، إذ هي من حيث أنها نسب أمور معدومة ، ولا أثر للمعدوم في الوجود ، فالأسماء بالحقيقة تعينات الحق باعتبار تلك النسب ، فلما كان كل تعين اسما ولا حكم بالكمال على الحق قبل التعين ، فكل كمال اسمي ، وإن لم يتوقف ظهوره على إيجاد الغير
.
وباعتبار ثالث أن الكمالين ذاتيان : أما الذي جعله ذاتيّا في الاعتبار الأول فظاهر ، وأما الذي جعلناه اسميّا هناك ؛ فلأن جميع الأسماء من حضرة وحدته الذي اشتق منها الأحدية والواحدية ، والأسماء منتشية من الواحدية ، والمنتشيء من المنتشيء من شيء منتش من ذلك الشيء مع أن الانتشاء مقتضي ذاته ، إذ كانت كامنة فيه ، فالكل متقضي الذات ، ومنتش منها فينسب إليها ، فجميع الكمالات التي يوصف بها الحق كمالات ذاتية من هذا الاعتبار ، فافهم .

قال الشيخ الصدر رضي الله عنه : [وإذا تقرر هذا ، فنقول : من كان له هذا الكمال من ذاته ، فإنه لا ينقص بالعوارض واللوازم الخارجية في بعض المراتب معنى أنها تقدح في كماله] .

إشارة إلى المسألة الأولى أي من ثبت له الكمال من ذاته ، فهو له أزلا وأبدا ، فلا ينقص كماله إذا تقيد باعتبار مرتبة أو مظهر بقيود هي من العوارض الزائلة ، أو اللوازم الخارجية ، وإذا كانت تلك القيود تقابل أضدادها وما يناقضها ، لكنه لا تفيده نقصا بمعنى

" ١٦٠ "

قدحها في كماله المطلق ؛ لأن القيد إنما يلحقه باعتبار مرتبة ، لا باعتبار غيرها ، فهو على إطلاقه ، وإذا كان على إطلاقه فهو على كماله .
أما باعتبار انقسام الكمال الذاتي والأسمائي ؛ فلأن الذات لا تتغير بتغيرات الأسماء ، كما أنها لا تتكثر بتكثرها ، فالنقص من جهة عدم اعتبار بعض الأسماء في تلك المرتبة ، لا تضره باعتبار الإطلاق .

وأما باعتبار كون الكل اسميّا ؛ فلأنه لا يفتقر شيء ، منها باعتبار مرتبة التعين الأول ، وإن فقد البعض باعتبار سائر المراتب ، وإن فقد مرتبة ، لم يفقد في أخرى .
وأما على اعتبار كون الأول ذاتيّا ؛ فلأن الذات منشأ جميع المراتب ، فهو كما أنه منشأ الأول فهو منشأ منشأ الأولى ، فهو منشأ جميع الكمالات ، فافهم . "

قال رضي الله عنه : [ولا جائز أن يتوهم في كماله نقص أيضا بحيث يكمل بها بل قد يظهر بالعوارض واللوازم في بعض المراتب ، وصف أكمليته ، ومن جملتها معرفة أن هذا شأنه] .

إشارة إلى أن الثانية ، أي : ولا يجوز أيضا أن يتوهم أن المطلق يكمل بالقيد بحيث يكون ناقصا بذاته كاملا به ، بل كماله الذاتي بحاله ويظهر بالعوارض واللوازم في بعض المراتب ، كمرتبة الإنسان الكامل وصف أكمليته بالأسماء هذا على اعتبار انقسام الكمال إلى الذاتي والأسمائي ظاهر .

وأما على اعتبار كون الكل اسميّا ؛ فلأن الكمال بحسب التعين الأول بحاله ، وإنما زاد وصف الأكملية بحسب التعينات الباقية . وأما على اعتبار كون الكل ذاتيّا ، فلأن الذي بلا واسطة شيء بحاله ، وإنما زاد ما هو بالواسطة ، ثم استشعر سؤالا ، بأن فيه استكمال الذات بالكمال ، ظهر وصف الأكملية بظهوره في شؤونه ، فهي داخلة في الذات مشهودة فيها موجودة ثمة ، فما حصل لها من الأكملية شيء لم يكن ، بل إنما زاد نسبة الظهور بها في المظاهر ، والنسبة أمر عدمي ، وإنما اعتبر المعرفة ؛ لأن في مرتبة الإطلاق لا تتميز الشؤون أصلا ، بل هي بالقوة ، ولا كمال لما هي بالقوة من كل وجه .

النص السادس عشر :

قال رضي الله عنه : [نص شريف جدّا] لما ذكر في النص السابق بحث الكمال ، وهو وصف فلا بدّ من معرفة الموصوف بحسب المراتب الحقيقية وشرع فيها.

" ١٦١ "

وإنما كان شريفا لشموله الحقائق الموصوفة به أجمع ، وإنما كان شرفه جدّا لإفادة المعرفة التامة بالموصوفات والصفات .
قال الشيخ رضي الله عنه : [حقيقة الحق عبارة عن صورة علمه بنفسه من حيث تعينه في تعلقه نفسه باعتبار يوحد العلم والعالم والمعلوم] .

أي : الحقيقة التي يتميز بها الحق عما عداه تميزا ذاتيّا ، هي صورة علمه بنفسه ، أي إن فرضت مغايرة لذي الصورة ، كانت مطابقة له تعلق ذلك العلم بنفسه من حيث تعينه الضروري الذي يلزم تعقله لنفسه ، واحترز به عن تعقله نفسه من حيث الظهور في المظاهر أو من حيث تعقل الغير إياه ، وليس تعلق ذلك العلم بنفسه باعتبار زيادة الصورة على ذي الصورة وزيادة النسبة بينهما ؛ فإنه مثل هذا العلم يكون حجابا على المعلوم ، تعالى علم الحق عن ذلك ، على أنه يستلزم التعدد في رتبة التعين الأول ، وهي بسيطة من جميع الوجوه . بل باعتبار توحد العلم والعالم والمعلوم ، لعدم زيادة الصورة ونسبها على ذي الصورة ، واحترز بذلك عن تعقله نفسه في رتبة الأسماء .
قال رضي الله عنه : [وصفته الذاتية التي لا تغاير ذاته ، أحدية جمع لا يتعقل وراءها جمعية ، ولا نسبة ولا اعتبار] .

أي : والصفة الذاتية ذكرها ؛ لأن الذات إنما يعرف بها معرفة هي غاية ما يمكن من المعارف ، وهي التي لا تغاير الذات بحسب الصدق وإن غايرته بحسب المفهوم ، وإلا امتنع القول بالموصوف والصفة أحدية جمعية الوجود ومراتبه وأوصافه لا يتعقل وراءها جمعية لاجتماع أحدية الفرق ، والجمع فيها من غير منافاة بينهما ، بل يجمعهما من غير تقيد بهما ، ولا نسبة اختصاص لأحد الأمرين من الجمع والفرق ، بل بجمع الكل بلا تقيد بالجمع ، ولا اعتبار إطلاق فوقه ، بل بحيث يشمل الإطلاق والتقييد من غير أن يتقيد بالشمول .

قال الشيخ رضي الله عنه : [والتحقق بشهود هذه الصفة " 1 " ومعرفتها تماما ، إنما يكون بمعرفة أن الحق في كل متعين قابل للحكم عليه بأنه متعين بحسب الأمر المقتضي إدراك الحق فيه متعينا مع العلم ، بأنه غير محصور في التعين ، وأنه من حيث هو هو غير متعين].

....

(1)يعني الصفة الذاتية.

" ١٦٢ "

أي :إنما يشاهد هذه الصفة شهودا حقيقيّا بحيث يصير عين اليقين أو حقه بمشاهدة أنه الحق ، ومعرفتها تماما بحيث يصير علم اليقين ، إما يكون بمعرفة أنه الحق في كل متعين رتبة أو فرعا أو شخصا قابل ؛ لأن يحكم عليه بالتعين ، لا بحسب ذاته بل بحسب الأمر المقتضي إدراك الحق فيه متعينا من الحواس أو العقول ، أو تجليه بحسب الأسماء المختصة بتلك المرتبة مع علم المشاهد والعارف بأنه غير محصول في التعين أصلا ، فضلا عن تعينه في تلك المتعين المخصوص بالمشاهدة أو المعرفة في الحال مع العلم بأنه من حيث هو غير متعين ، وإنما يتعين بحسب المراتب ، فهو على صرافة إطلاقه في حال تعينه ، فإذا عرف ذلك عرفها بأحدية جمع لا يتعقل وراءها شيء مما ذكر ، ولما جعل هذه الصفة ، لا تغاير الذات افتقر إلى بيانه .

فقال رضي الله عنه : [وهذا هو صورة علمه بنفسه ، فيعرف ذاته متعينا بالنسبة إلى ظهوره في المتعينات بحسبها ، وبالنسبة إلى من لم يشهده ، وإلا في مظهر ، ويعرف سبحانه أنه من حيث هو هو غير متعين أيضا حال الحكم عليه بالتعين لقصور إدراك من لم يدركه إلا في مظهر ، وسواء اعتبر المظهر عين الظاهر أو غيره " 1 .] "
أي : كونه في كل متعين للحكم بأنه يتعين بحسب ما يقتضي إدراكه فيه ، كذلك مع العلم بأنه غير محصور فيه ، ولا متعين ، من حيث هو هو ، هي صورة علمه بنفسه ، بحيث كانت زائدة طابقت حقيقته ، فيعرف في علم نفسه ذاته متعينة بالنسبة إلى ظهوره في المتعينات بحسب استعداداتها وقابلياتها لتجليه مع كونه غير متعين ولا منحصرا فيه ، ويعرف ذاته أيضا متعينة بالنسبة إلى من لم يشهده إلا في مظهر ، فإن علم ذلك الشخص ظل ، فعلم الحق بعينه الثابت ، لكنه سبحانه يعرف مع ذلك لا من حيث تعلق علمه بعينه ، بل من حيثية غيرها أنه من حيث هو غير متعين ، ولو حال الحكم بالتعين .

وإنما لم يكن بتلك الحيثية ، علم الحق سبحانه بعينه ، لقصور إدراكه ، فلا يعلم بذلك العلم إلا من هو مدركه ؛ لأن العلم بالشيء تابع للمعلوم ، وسواء كان في قصور الإدراك اعتبار المظهر عين الظاهر كمن يرى الله مقيدا ببعض الأشياء الظاهر مع الانحصار فيه أولا ، بل يجعل في جميع المظاهر منحصرا فيه ، فيعلم من حيث تعلق علمه بهم بنفسه

....
(1)فالظاهر هو عين المظهر وذلك من حيث الوجود وغير من حيث التعينات.

" ١٦٣ "

كذلك ، ويعلم من حيثية أخرى أنه لا يتقيد بشيء من ذلك ، أي سواء كان اعتقادهم في غاية الفساد ، أو صوابا من وجه ، فإنه يعلم نفسه من حيث تعلق علمه بهم ، كما يعتقدون ، فافهم .
قال رضي الله عنه : [وحقيقة الخلق عبارة عن صورة علم ربهم بهم وصفتهم الذاتية ، الفقر المثمر لمطلق الغناء ليس كل فقر ، فافهم] .
أي : وحقيقة الخلق المميزة لهم عن الحق مع وحدة الوجود ، عبارة عن صورة تطابقهم منتقشة في علم ربهم بهم في المرتبة الثانية ، وهي الأعيان الثابتة ولا الشؤون ، فهي حقيقة تلك الأعيان لا حقيقة الخلق بنفسها ، وصفتهم الذاتية التي هي مقتضى ذواتهم بلا واسطة افتقارهم إلى الله في ثبوت حقائقهم المتعلقة له وفي وجوده ، وأوصافهم المثمرة المطلق الغني للحق في هذه الأمور .
أي : المعرفة لذلك المعنى والمظهرة اسم الفاعل ، ليس كل فقر من صفتهم الذاتية ، كافتقار الأسماء في ظهورها إلى المظاهر ، فافهم .

النص السابع عشر :
قال الشيخ قدس سره : [نص شريف جدّا] لما ذكر في النص السابق ، أن تعين الحق في المظاهر بحسبها أو هم ذلك ؛ لأنه يكون حينئذ منزها من الصفات الحقيقية ، مع أن النص والإجماع والعقل يدل على خلافه ، فاحتاج إلى بيان التنزيه على المذاهب كلها ، مع بيان حقيقة بعضها دون بعض ، وشرفه باعتبار الجمع بين التنزيهات والتشبيهات فيه ، مع إثبات الكمالات كلها له من غير شرك فيها مع تنزه عن الكل ، ولذا كان شرفه جدّا إذ تفيد المعرفة الحقيقية فوق طور العقل وظاهر الشرع .

قال رضي الله عنه : [اعلم أن ثمرة التنزيه العقلي ، هي تميز الحق عما يسمى سواه بالصفات السلبية حذرا من نقائص مفروضة في الأذهان غير واقعة في الوجود ، والتنزيهات الشرعية ثمرتها ، نفي التعدد الوجودي والاشتراك في المرتبة الألوهية ، وهي ثابتة أيضا شرعا مع تقرير الاشتراك مع الحق في الصفات الثبوتية لنفى المشابهة والمساواة] .

وإليه الإشارة بقوله تعالى :وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ[الجمعة [11 : ،أَحْسَنُ الْخالِقِينَ[المؤمنون : 14] ،أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ]الأعراف : 151] واللَّهِ أَكْبَرُ

" ١٦٤ "

[التوبة : 72] ، ونحو ذلك .
اعلم أن الحق منزه عقلا وشرعا وكشفا ، لكن الفرق بين كل تنزيه ، فإن العقل ينزهه عن بعض الصفات لنقصانها ، فتتمكن له صفات سلبية تقابلها ؛ لأن الشيئين لا يجتمعان ولا يرتفعان . فثمرة تمييز الحق عما يسمى سواه بوصفه بهذه الصفات ، والشيخ رضي الله عنه لم يرتض هذا التنزيه ؛ لأن النقصان أمور عدمية لا تقع في الوجود من حيث هو موجود أصلا ، فما في الوجود إلا كامل ، وإنما هي أمور فرضتها الأذهان بالنظر إلى ظهوره في بعض المظاهر دون بعض ، على أنه لا تناقض لشيء في نفس الوجود ، وإنما تتناقض الأشياء بالنسبة إلى المراتب .
وإنما قال : ثمرتها ؛ لأنه لم يرتض هذه الثمرة أيضا ؛ لأن الحق لا يتميز عما سواه إلا باعتبارات ، لا بأن توجد في السوى صفات لا توجد في الحق ، وإلا لم يكن الحق جامعا لكلها ، فلم يثبت التوحيد .

وأما التنزيهات الشرعية ، أي : المفهوم من ظاهر الكتاب والسنة والأقوال الظاهرة من العلماء ، وإنما أورد بلفظ الجمع لتعدد هذه الأمور ، فتنزيهه عن الشريك في المرتبة الألوهية ، والمثل والمساوي منها ، ثمرتها نفي التعدد الوجودي لإله العالم .

وإنما قيد بذلك ؛ لأنه لا ينفيه بحسب الذهن بل بحسب الخارج ، وبذا لا يحتاج لنفسه إلا الأدلة ، ولم يرتضه الشيخ القونوي رضي الله عنه ، إذ الشركة في صفات الألوهية من السمع والبصر والحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام أيضا ثابتة شرعا لغير الله تعالى ؛ لأن الشرع إنما نفى المشابهة والمساواة في هذه الصفات ، ومفهومه تقرير الاشتراك مع الحق في الصفات الثبوتية المذكورة ، لا على وجه المساواة والمشابهة ؛ وذلك لأن ظاهر القرآن ناطق بأن الله خير الرازقين ، فأثبت جمعا مع الرازقين ، وكذا الغافرين والخالقين والراحمين ، فلم ينفه أصلا الاشتراك في هذه الصفات ، فلم يثبت ما فهمه أهل الظاهر بحسب ظاهر الشرع أيضا ، بل لا بد من تأويله بما يجمع بين النصوص وذلك في التنزيه الكشفي ،
وهو الذي فيه قال الشيخ الأعظم :
]وأما تنزيه أهل الكشف ، فهو بإثبات الجمعية للحق مع عدم الحصر ، وتمييز أحكام الأسماء بعضها عن بعض ، فإنه ليس كل حكم يصح إضافته إلى كل اسم ، بل من الأسماء

" ١٦٥ "

ما يستحيل إضافة بعض الأحكام إليها ، وإن كانت ثابتة لأسماء أخرى " 1 " ، وهكذا الأمر في الصفات ، ومن ثمرات التنزيه الكشفي نفي السوي مع بقاء الحكم العددي ، دون فرض نقص يسلب أو تعقل كمال يضاف إلى الحق بإثبات مثبت ، والسلام .]
إنما ذكر التنزيه هنا من غير اقتصار على الثمرة كما فعل فيما مضى ؛ إشعارا باعتباره من أول الأمر دون ما مضى إلى التنزيه الكشفي تنزيه الحق عن خروج شيء منه ، فهو لإثبات جمعية الحق مع عدم الحصر في الجمعية ، حتى إنه يوجد في التفرقة ، فله أحدية الجمع والفرق معا وفرادى ، وهذا الأمر في تنزيه الذات .

وأما الاسمي ، فهو تنزيه بعض الأسماء عن إضافة بعض الأحكام إليها فهو تمييز أحكام الأسماء بعضها عن بعض ، إذ من الأسماء ما يستحيل إضافة بعض الأحكام إليها من حيث هي تلك الأسماء ، وإن كانت مضافة إلى أسماء أخرى.
والذات تشمل الكل ؛ فأحكام المذل لا تنسب إلى المعز وبالعكس ، فقد أشار هاهنا إلى المثمر والثمرة جميعا ، ثم ذكر من ثمراته نفي السوي لاقتضاء الجمعية ، نفيه مع بقاء الحكم العددي بحيث صار من وجه آخر سواه ، وإلا لم يكن للفرق مدخل أصلا ، وكان مقيدا بالجمعية ؛ وإذا انتفى السوى ، دخل الكل فيه دون فرض نقص في الذات دون سلب ذلك النقص بدخوله ؛ لشمولها على الكل بالقوة ، فلا نقص فيها ، ولا حدوث يحلها أو تعقل كمال يضاف إلى الحق بإثبات مثبت من هذه الأشياء ؛ لأنه كامل بالذات ، وكمالها من الحق ؛ لأنها صفاته بالحقيقة ظهرت بالمقيدات ، والسلام على أهل الكشف إذ لم يحيطوا في تنزيههم بخلاف الأولين ، سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ [الصافات : 180] ، أي:
عن تنزيههم وتشبيههم ؛ لأن عزته مانعة أن يصل إليه إدراكهم وَسَلامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ [الصافات : 181] إذ أصابوا في تنزيههم الكشفي وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ [الصافات : 182] ؛ لشموله الكل بلا نقص وتغيير فيه ، فله الكمالات كلها ، فافهم.

....
(1) يعني كالصفات المتضادة ، مثل الحافظية والدافعية ، والمعزية والمذلية والمنعية والعطائية.

" ١٦٦ "

النص الثامن عشر :

قال رضي الله عنه : [نص شريف] : لما ذكر في النص السابق أن الكل في الحق موجود ، مع أن القديم لا يكون محل الحوادث ، وذكر فيما قبله أن الحق سار في الكل مع أن القديم أجل من أن يحل في الحوادث ، رفع ذلك الوهم وشرفه لما فيه من بيان قدم الحادث من وجه ، وحدوث القديم من وجه آخر ، ولم يجعله حدّا لما ذكر من قبل ، إن لكل مطلق وجها إلى التقييد وبالعكس .

قال رضي الله عنه : [كينونة كل شيء في شيء إنما تكون بحسب المحل ، وسواء كان المحل معنويّا أو صوريّا ؛ ولهذا وصفت المعلومات الممكنة من حيث ثبوت تعينها في علم الحق وارتسامها فيه بالقدم ، كما أن كل متعين في علم الحق من وجه آخر لا يخلو عن حكم الحدوث ، بأن وجود العالم وعلوم أهله حادثان منفعلان ، بخلاف وجود الحق وعلمه ، فاعلم ذلك ترشد إن شاء الله تعالى] .

أي : ثبوت كل حال في محل إنما يكون في الحدوث والقدم بحسب المحل -وإن كان في نفسه ليس كذلك - وسواء في هذا الحكم ، كان المحل معنويّا كعلم الباري والعقول ، أو صوريّا كالعنصريات .
وبهذا القول المعلومات الممكنة التي هي حوادث بالذات ، توصف بالقدم من حيث تعينها في علم الحق ؛ لأن العلم الإلهي قديم ، فما يثبت فيه من حيث أنه مرتسم فيه أيضا قديم ، والأحدث الارتسام فيه مع أنه ليس محلا للحوادث ، وهذا الذي حكم عليه بالقدم من حيث أنه متعين في علم الحق ومرتسم فيه ، محكوم عليه بالحدوث من حيث أنه موجود في الخارج ؛ لأن وجود العالم وعلوم أهله مع تعينها في علم الحق حادثان بحسب الخارج ، لانفعالهما عن وجود الحق وعلمه ،
وهذا بخلاف وجود الحق وعلمه ، فإنه من حيث هو قديم ، فإذا ظهرت الحوادث فهو حادث بحسب الظهور لا بحسب نفسه ، فإن الظاهر هو الوجود القديم والعلم القديم أضيفا إلى الأشياء ، فصارت مثلها بحسب الإضافة لا بحسب نفس الأمر . فاعلم ذلك ترشد في الجمع بين الشريعة والحقيقة إلى ما أصله التوحيد الصرف إن شاء الله تعالى.

" ١٦٧ "

النص التاسع عشر :

قال الشيخ رضي الله عنه : [نص شريف من أشرف النصوص وأجلها وأجمعها لكليات أصول المعرفة الإلهية والكونية] .

لما ذكر في النص السابق حكم الشيء باعتبار محله ، وذكر هاهنا ما هو باعتبار نفسه ، فذكر فيه الحقائق الإلهية من الذات ، وأسمائها الذّاتية وأحكامها وأثريتها ومؤثريتها بالذات ، وعلمها وواحديتها ، وكون علمها مرآة الذات والأسماء ومحتد الكثرة ، وذكر فيه المراتب ، ومناسبة كل مرتبة للأخرى وشرفه ؛ لاشتماله على نتائج ما سبق من النصوص وجلالته ؛ لاشتماله على مقدماتها وأجمعيته لجمعه بين المبادئ والغايات ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [اعلم أن إطلاق اسم الذات لا يصدق على الحق إلا باعتبار تعينه ، التعين الذي يلي في تعقل الخلق غير الكمل الإطلاق ، المجهول النعت ، العديم الاسم ، وأنه وصف سلبي للذات ، فإنه مفروض الامتياز عن كل تعين ، وإنما الأمر الثبوتي الواقع هو التعين الأول] .

اعلم أن المبتدئين في هذا العلم يتوهمون أن الذات اسم للحق باعتبار الإطلاق الذي هو معنى سلبي مع أنه مجهول النعت عديم الاسم ، وأنه هو المسمى بغيب الحق ؛ لأنه فوق الكل ولو كانت الذات اسما لما دونه ، لكان فوق ذات الحق هذا الإطلاق ، وليس فوقه شيء بالاتفاق .

وإنما قلنا : أنه فوق كل شيء ؛ لأن كل تعين مسبوق بلا تعين واللاتعين هو الإطلاق ؛ فدفع الشيخ رضي الله عنه هذا الوهم تنبيها بقوله " : اعلم أن إطلاق أي اسم " أي : لفظ الذات لا يصدق على الحق إلا باعتبار تعينه الأول ، إذ لا اسم قبله بالاتفاق ، فلو كان هذا اسمه ، وقع التناقض أنه ليس بمقيد بالذاتية ، كما أنه ليس بمقيد بالوصفية ، على أنه أجمع على أن الحق إنما بتعقل ذاته باعتبار تعينه الأول ، فما لم يتعقله الحق ، كيف يكون متعقلا لغيره ؟
حتى يعلم أن اسم الذات اسم له ، بل هذا التعقل أمر وهمي يتعقله غير الكمّل بالقياس إلى سائر الإطلاقات ، وهو وصف سلبي فلا يكون فوق الحق ؛ لأن ما فوقه شيء إنما يكون إذا كان في نفسه شيئا .
لا يقال : لو لم يكن شيئا ، لم عن كل تعين ؛ لأنّا نقول هذا الامتياز أمر يفرضه الوهم ،

" ١٦٨ "

كما يفرض فوق كل تعين لا تعينا ، مع أن اللاتعين أمر سلبي لا يصح الفوقية والتقدم ، وإنما الأمر الثبوتي الواقع هو التعين الأول ، فذات الحق اسم له ، إذ ليس اسما للأمر العدمي .
نعم هو وصف سلبي للذات باعتبار عدم تقييده بشيء من الإطلاق والتقييد ، لكنه ليس باعتبار التعين الأول ، بل باعتبار المراتب ، لكنه لما كان عامّا في تعقل العامة ، فرضوه سابقا على التعين الأول ، فافهم .

قال المصنف : [وأنه بالذات مشتمل على الأسماء الذاتية التي هي مفاتيح الغيب ، ومسمى الذات لا يغاير أسماءها .
وأما الأسماء ، فيتغاير ويتضاد بعضها بعضا ، ويتحد أيضا بعضها مع البعض من حيث الذات الشاملة لجميعها] ، أي : التعين الأول بالذات مشتملا على الأسماء الذاتية التي هي مفاتيح الغيب ، ومسمى الذات التي هي مفاتيح النسب ، وهي : الحي العالم القادر المريد السميع البصير المتكلم ، وإلا كانت هذه الأسماء بواسطة ، وكانت الواسطة مفتاح الغيب لا هذه .

لا يقال : لو اشتمل التعين الأول عليها ، لم يكن تعينا أولا بل تكون حضرة الأسماء ؛ لأنا نقول ، مسمى الذات لا يغاير أسماءها بوجه ما ، في تلك الحضرة ، وأما الأسماء في حضرته التي هي التعين الثاني ، فيتغاير بعضها بعضا بالمفهوم ، ويتضاد بعضها بعضا بالحكم ، ويتحد أيضا بعضها لبعض من حيث الذات الشاملة عليها ، فيتصادق بعضها بعضا على بعض ، ويصدق الجميع على الذات .
قال الشيخ رضي الله عنه : [والأحدية وصف التعين لا وصف المطلق المعين إذ لا اسم للمطلق ، ولا وصف] " 1. "

....

(1)الأحدية هي اعتبار الذات من حيث لا نسبة بينها وبين شيء أصلا ولا شيء إلى الذات نسبة أصلا ، ولهذا الاعتبار المسمى بالأحدية تقتضي الذات الغنى عن العالمين ، لأنها من هذه الحيثية لا نسبة بينها وبين شيء أصلا . ومن هذا الوجه المسمى بالأحدية يقتضى أن لا تدرك الذات ولا يحاط بها بوجه من الوجوه لسقوط الاعتبارات عنها بالكلية . وهذا هو الاعتبار الذي به تسمى الذات أحدا كما عرفت ، ئمتعلقه بطون الذات وإطلاقها وأزليتها.

" ١٦٩ "

جواب سؤال مقدر تقديره كيف تشتمل الذات على الحقائق الأسمائية الذاتية مع أن الذات اسم للمطلق عند تعينه تعينا أولا ، وأول ما يتصور لا يكون إلا الذات وحدها ؛ ولهذا يوصف بالأحدية لاعتبار الأسماء ، فكيف تكون الذات باعتبار أحديتها شاملة على الأسماء .
فأجاب بأن : المطلق لا يتعين أصلا إذ لا اسم له ولا وصف ، فكيف يوصف بالتعين وبالأحدية بل الأحدية لا يعتبر معها الأسماء ، والواحدية يعتبر معها الأسماء ، فالذات أعم من الموصوف بالأحدية والواحدية ، فتكون شاملة على الأسماء ، لكن لا تتميز الأسماء باعتبار أحديتها وواحديتها ، فافهم .

قال الشيخ رضي الله عنه : [ومن حيثية هذه الأسماء باعتبار عدم مغايرة الذات لها ، ونقول إن الحق مؤثر بالذات ، فافهم] .

تفريع على عدم مغايرة الذات لهذه الأسماء ، حتى قال المحققون : الذات مؤثرة في الأشياء بلا واسطة مع أن الذات من حيث هي غنية عن العالمين ، فلا بدّ من واسطة الأسماء ، لكنها كانت عين الذات في رتبة الأحدية ، ومن جهة اشتمال الذات عليها في الواحدية وبحسب الصدق جعلت الواسطة كلا واسطة ، وإنما قال : فافهم ؛ لأنه يصدق حينئذ قول من قال بالواسطة أيضا ، لكنه باعتبار آخر .

قال الشيخ رضي الله عنه : [وللذات لازم واحد فحسب ، لا يغايرها إلا مغايرة نسبية ، وذلك اللازم هو العلم] " 1 . "
أي : وللذات سواء اعتبرت أحديتها أو أحديتها لازم واحد من بين الأسماء السبعة ، أما الباقية إنما يلزم بواسطته إلا أنه يغاير الذات ومغايرتها أيضا في الواحدية ، بل لا تغايرها إلا مغايرة نسبية ثمة فضلا عن الأحدية ، إذ يحد هناك العلم والمعلوم من كل وجه ، فلما لم يغاير هذه الواسطة في موضع تميزه تميزا كاملا ، لم يعد واسطة بين الذات وسائر الأسماء الذاتية .

ثم بيّن إن ذلك اللازم هو العلم لا الحياة ، وإن كان العلم يتوقف عليها ، لكن الحياة

....
(1)يقصد بذلك شمول هذا اللازم جميع اللوازم ؛ لأن سائر اللوازم لها ظهور وثبوت في الحضرة العلمية حتى الذات.

" ١٧٠ "

إنما تعلم به ، وليس التوقف هاهنا إلا باعتبار التعقل ، وإلا فالكل صفات أزلية أبدية .
قال رضي الله عنه : [والوحدانية ثابتة للحق من حيث العلم ، فإن فيه وبه تتعين مرتبة الإلهية وغيرها من المراتب والمعلومات ؛ لارتسام الجميع فيه] ،
أي : الوحدانية وإن كانت من لوازم الذات من حيث اشتمالها على الأسماء ، فإنها ثبتت للحق من حيث العلم ، إذ العلم لما كانت محل ارتسام الكل ، ولا تعين قبل الارتسام ، ففيه وبه تتعين مرتبة الألوهية التي هي الواحدية ، وكذا غيرها من المراتب الكلية والمعلومات الجزئية .

وإنما قال : فيه وبه ؛ ليعلم أن التعين حكم فيحتاج إلى معرفة المحكوم ، فيكون كالسبب لتعين الوحدانية ، كتعين سائر المراتب أيضا على أنه ذات ارتسم الكل فيه كان محيطا بالجميع ، والمحاط أدنى من المحيط ، وكل أدنى ثابت بالأعلى .

قال الشيخ رضي الله عنه : [وهو مرآة الذات من حيث اشتمالها على الأسماء الذاتية التي لا يغايرها الذات بوجه ما ، كما مرّ وهو أعني العلم محتد الكثرة المعنوية ومشروعها ، وإنما قلت ، أن العلم كالمرآة للمعلومات والذات أيضا مع أسمائها الذاتية من أجل أنه باعتبار امتياز العلم عن الذات الامتياز الاعتباري ، تعقل تعين الحق في تعقله نفسه في نفسه ، فعلمه الذاتي كالمرآة له " 1 "] ،
أي : إنما كان العلم محل ارتسام الجميع ؛ لأنه مرآة الذّات من حيث اشتمالها على الأسماء الذاتية ، والأسماء الذاتية مفاتيح الغيب ، فشمول الذّات عليها يستلزم شمولها على جميع الشؤون الذاتية ؛ وإنما ظهرت الذات في المرتبة الأولى مع الأسماء الذاتية ؛ لأنها لا تغاير الذات ، وظهور الذات ظهور أسمائها الذاتية .

وإنما لم تظهر الشؤون هناك لتوقفها على تمايز الأسماء ، والأسماء وإن ظهرت بظهور الذات لا تتمايز في المرتبة الأولى إلا أن العلم لما كان مرآة الذات مع الأسماء الذاتية ، كان محتد .
أي : أصل الكثرة المعنوية ، أي : كثرة المعنى التي هي الأعيان الثابت ومشروعها الذي خرجت الأعيان بسببه من المرتبة الأولى ، فظهرت في الثانية ، ثم استشعر سؤالا بأن العلم كيف يصير مرآة الذات ، مع أن الأسماء الذاتية التي لا تغاير الذات ، إنما لزمت الذات بواسطته ، فلا مغايرة للعلم مع الذات أصلا والمرآة لا بدّ وأن تغاير المرئي فيها.

....
(1)وذلك باعتبار الامتياز النسبي ، وإلا فيكون العلم عين الذات في الحقيقة.

" ١٧١ "

فأجاب بأن : المراد بقولهم مرآة الذات ، أنه كالمرآة ، وإنما ساغ هذا التنبيه مع امتناع تبعية الشيء بنفسه باعتبار امتياز العلم عن الذات ، في المرتبة الثانية الامتياز الذي تقتضيه نسبة تعقل الذات إليها ، وهو الامتياز الاعتباري.
وإنما قلنا بهذا الامتياز إذ به يعقل تعين الحق في تعقل نفسه في نفسه فنفسه كالمرآة لنفسه ، وعلمه عين نفسه ، فعلمه الذاتي كالمرآة له بالطريق الأولى.
قال الشيخ رضي الله عنه : [ولهذا قلنا في غير هذا الموضع أن حقيقة الحق عبارة عن صورة علمه بنفسه ، ونبهنا أيضا على أن كل ظاهر في مظهر ، فإنه يغاير المظهر من وجه أو وجوه إلا الحق ، فإن له أن يكون عين الظاهر وعين المظهر ، فتذكّر].
أي : ولأجل أن العلم كالمرآة للذات ، مغاير لها مغايرة نسبية اعتبارية لا حقيقية ، قلنا في غير هذه المواضع وهو النص الرابع عشر أن حقيقة الحق عبارة عن صورة علمه بنفسه ، ولولا أن علمه كالمرآة له ، لم يكن له صورة منتقشة في علمه ، وهو أيضا على نهج من المجاز ، وإلا فلا صورة ثمة لعدم مغايرة العالم للمعلوم ثمة ، لعدم الكثرة بالفعل في المرتبة الأولى ، ونبهت لبيان عدم مغايرة العالم للمعلوم على أن كل ظاهر في مظهر ، فإنه يغاير المظهر من وجه أو وجوه إلا الحق ، حيث قال : ولا يثمر بشيء ، ولا يظهر عنه عينه ، ذكره في السابع والثامن اللذين جمع بينهما مع أنه قال في النص الرابع ، فوحدته الحقيقية الماحية جميع الاعتبارات والأسماء والنسب والإضافات ، عبارة عن تعقل الحق نفسه وإدراكه لها من حيث تعيّنه ، ففهم منه ، إن الحق يكون بحسب هذه الوحدة عين الظاهر والمظهر جميعا ، وإنما قال : فتذكر ، لتعرف الموضعين المستثنى والمستثنى منه.
قال الشيخ الأعظم رضي الله عنه : [وأما المراتب ، فعبارة عن تعينات كلية ، يشتمل عليها اللازم الواحد الذاتي الذي هو العلم ، وهي كالمحال لما يمر عليها من مطلق فيض الصادر عن الذات باعتبار عدم مغايرة الفيض للمفيض كما سبق التنبيه عليه في شأن مظهرية الحق وظاهريته] . أي : وإنما قلنا : العلم مرآة للمرتب ؛ فلأن المراتب عبارة عن تعينات كلية ، والكليات من حيث هي كليات ، لا تثبت إلا في العلم ، فحينئذ يشتمل عليها اللازم الواحد بالذات ، فيلزمها ذلك اللازم والواحد ، فهي منتقشة فيه انتقاش الذات ، لكن فرق بين الانتقاشين ، فإن لها صورة زائدة في حضرة العلم حتى صارت كالمحال لا يمر عليها

" ١٧٢ "

من مطلق فيض الذات ، فيتقيد ذلك الفيض بحسب قابلياتها .
وإنما قلنا : أن فيض الذات مطلق ؛ لأن ظاهر الحق ومظهره لما كانا متحدين في مرتبة الوحدة والتعين الأول ، والمفيض هو الظاهر ، والفيض هو المظهر ، كانا متحدين ثمة ، ثم يقيد بحسب صور المراتب المنتقشة في حضرة العلم بقيود زائدة .
قال رضي الله عنه : [ولها مدخل في حقيقة التأثير لا مطلقا ، بل من حيث ما قلت أنها كالمحال] .

أي : لما كان الفيض يصير مقيدا بحسب المراتب عند المرور عليها ، فلها مدخل في حقيقة التأثير ، إذ هي المؤثرة في الفيض الواحد المطلق بالتقييد والتكثير ، ولا تأثير قبل ذلك ؛ لاتحاد الفيض والمفيض قبلها ، لكن لا مدخل لها في حقيقة التأثير مطلقا ، لما ذكر في النص الرابع أن كل ما يوصف بالمؤثرية في شيء أو في أشياء ، فإنه لا يصدق إطلاق هذا الوصف عليه تماما ما لم يؤثر في حقيقة ذلك من حيث هو ، دون تعقل انضمام قيد آخر ، أي : تلك الحقيقة موصوفة بالتأثير أو شرف خارجي ، وهنا قد انضم إليها قيد آخر مع أنها كالمحال " .
قال قدس سره : [فكل مرتبة مجلى معنوي لجملة من أحكام الوجود والإمكان ، المتفرعة من الأسماء الذاتية وأمهات الأسماء الألوهية ، وما يليها من الأسماء التالية] .

أي : إنما كانت المراتب مؤثرة في تقييد الفيض وتكثيره بعد إطلاقه ووحدته ، أي : كل مرتبة مجلى معنوي ، وهو كالحسي في التأثير " لون الماء لون إنائه " لجملة من أحكام الوجوب والإمكان ، وللأولى تأثير الفاعلية ، وللأخرى تأثير القابلية ، وقد اجتمعا في كل مرتبة متوزعة تلك الأحكام الوجوبية عن الأسماء الذاتية التي لا تدل على معاني زائدة على الذات أصلا ، كالاسم هو والله والوجود والقديم والعلام والظاهر ،
وأمهات الأسماء الألوهية وهي التي جعلناها الأسماء الذاتية فيما تقدم بدليل أنه نص وصفها بأنها مفاتيح الغيب ، وسيأتي منه التصريح بذلك ومتفرعة تلك الأحكام الإمكانية عن الأسماء التالية ، كالخالق والرازق والمصور ، فبواسطة أحكام تلك الأسماء أثرت ، فالمؤثر بالحقيقة تلك الأسماء بل الذات الموصوفة بها ، فافهم .
قال الشيخ رضي الله عنه : [ولها - أعني للمراتب - أعيان ثابتة في عرصة العلم والتعقل ، ولا

" ١٧٣ "

أثر لها على سبيل الاستقلال ، بل بالوجود ، وهكذا شأن الوجوب مع المراتب ، فإنها مؤثرة ظاهرة الحكم في كل ما يتصل بها ويتعين لديها بتكيفات مطلق الفيض الواصل إليها والمارّ عليها] . بيّن الضمير ؛ لئلا يتوهم عوده إلى الأسماء التي هي أقرب المذكورات .
أي : إنما قلنا : تأثير المراتب من حيث هي محال معنوية لجملة من أحكام الوجوب والإمكان لا بنفسها ؛ لأنه لو لم يعتبر في تأثيرها ذلك ، لا عتبر مجرد صورها العلمية ، إذ ليس لها من حيث هي الأعيان الثابتة في عرصة العلم الذي تعقلها ، وهي من حيث هي معدومة ، ولا أثر للمعدوم في الموجود ، والفيض المقيد أمر وجودي ومتحقق في الخارج ، فلا أثر لتلك الأعيان على سبيل الاستقلال ، بل بالوجود المستلزم أحكام الوجوب بالأسماء الذاتية وأحكام الإمكان بالأسماء التالية .

وإنما لم يقل الأثر للوجود ؛ لأنه لا يستقل بتنويع الفيض بالنسبة إلى المراتب ؛ لأنه واحد فلا يصدر عنه إلا الواحد الذي هو الوجود العام وإذا كان كذلك ، فالمراتب ظاهرة الحكم في كل ما يتصل بها من الفيض ، ومعنى الاتصال بها ، التعين لديها .
أي : عند النسبة إليها بإعطاء تلك المراتب تكييفات بحسبها لمطلق الفيض الواصل إليها ، أي : المنتهى إليها ، والفيض المار عليها إلى غيرها ، فإن للمرور عليها تكييفا غير تكييف الموصول إليه ، فالتأثير لها من حيث هي محل الأحكام الوجوب النسبي للوجود وأحكام الإمكان التي لها ، ولم يقل التأثير لتلك الأحكام نفسها ؛ لأنها أيضا لا تستقل بنفسها ، بل لا بدّ لها من القيام من المراتب فالأثر للمجموع ، فافهم .

قال الشيخ المصنف رضي الله عنه : [وإنها كالنهايات النسبية باعتبار سير الفيض الذاتي والتجلي الوجودي في المنازل والدرجات المتعينة بين الأزل والأبد ، لا إلى غاية ولا إلى قرار] .
جواب سؤال مقدر هو : أن المراتب إنما تؤثر فيها ، يتصل بها ويتعين عندها ؛ وذلك وإن تحقق في الواصل إليها ، لكن لا يتحقق في المار عليها ، فلم قلتم بتأثيرها فيه .
فقال : وإنها أي : المراتب سواء اعتبر وصول الفيض إليها بأن دوام وجودها من الأزل إلى الأبد كالأرواح القدسية ، أو المرور عليها ، نهايات نسبية إنها لا تدوم ، ينتقل الفيض منه إلى غيره ما دام ، وإن لم ينتقل عنه إلى غيره ما يخصه ، لكن ينتقل بواسطة الفيض

" ١٧٤ "

إلى ما يؤثر فيه مما دونه ، فالكل نهايات نسبية ، وذلك كان في تعيين الفيض عندها وإيصالها بها ، وإنما كانت نهايات نسبية باعتبار سر الفيض الذاتي الذي هو التجلي الوجودي في كل منزل ودرجة من المنازل والدرجات .

وإنما جمع بينهما ؛ لأن المنازل تفرض فيما ينتقل الفيض منه بالكلية ، والدرجات فيما عداه المتعينة بين الأزل والأبد ، لا إلى غاية لا يكون وراءها غاية ، ولا قرار فيما فاض عليه لحصول الخلق الجديد في الآيات كلها ؛ وذلك لأن الحركة وجودية والسكون أمر عدمي ، فلا بدّ للتجلي من الحركة الدائمة ، فلكل منزل ودرجة ، نهاية بالنسبة إلى ما قبله دون ما بعده ، فافهم .

فقد استبان بما ذكرته إن المراتب مجتمع جمل الأحكام المستقرة لديها من حضرة الوجوب والإمكان ، وهي المظهرة لنتائج تلك الاجتماعات لكن بحسبها لا بحسب الأحكام ، ولا بحسب مطلق الفيض فحكمها حكم الأشكال والقوالب مع كل متشكل ومتقولب يتصل بها ويحل فيها ، فهذا أثرها فهي ثابتة العين ، وإليها يستند نتائج الأحكام وينضاف آخرا ؛ لأنها المشرع والمرجع ، فافهم .

أي : فقد ظهر لي بما ذكرت مع أن لكل مرتبة محل معنوي لجملة من أحكام الوجوب والإمكان ، إن المراتب مجتمع جمل من الأحكام ، وهي مستقرة لديها ، وإن انتقل الفيض عنها ، أو أصاب الغير بواسطتها ؛ لأن تلك الأحكام حصلت من حضرة الأسماء الوجوبية والإلهية ، ومن حضرة الأسماء الإمكانية من الأسماء التالية ، والحضرتان مستقرتان ، فيستقر الحاصل منها .

وظهر مما ذكرته من أن لها مدخلا في حقيقة التأثير أنها المظهر لنتائج تلك الاجتماعات ، أي بين أحكام الوجوب وأحكام الإمكان ، لكن بحسبها من حيث أنها مجال لا بحسب الأحكام ، إنها لا تستقل بنفسها بالوجود دونها ، فكيف تؤثر دونها . على أن تلك الأحكام ليست مرائي للفيض ، فكيف تؤثر فيه ، ولا بحسب مطلق الفيض ، إذ لا استقلال له في تنوعه على أنه عين الوجود ولا تنوع له استقلالا ، ثم بيّن تأثيرها من حيث هي مجال معنوية بأنها نسبه الحسية .

والغرض منه بيان أن الفيض هو المتأثر بها ، وهي لا تتغير ؛ فلذلك قال : فهي ثابتة

" ١٧٥ "

العين في عرصة العلم ، وإليها تستند نتائج الأحكام إذ هي أحكام لتلك الأعيان ؛ لأن التنوع إنما حصل من الأعيان ، وإليها ينضاف آثارها فتنوع الجزاء يترتب عليها لا على الأمر المقدر ؛ لأن هذه الأعيان هي موضع الجزاء ، وإلا فالوجوب وأحكامه من حيث هو لا يستحق جزاء ولا شيئا آخر ، كما أنها مشرع تلك الأفعال ، فلذا قال تعالى :جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ، وهي لا ينافي أن وجودها من الحق وبتجليه ، فافهم فإنه حينئذ للجمع بين القدر والشرع .

قال رضي الله عنه : [ثم اعلم أن المراتب متعلقة الانتشاء بعضها من بعض ، وكذلك الأسماء ، فالألوهية بأسمائها الكلية التي هي : الحي العليم القادر المريد ظل للذات من حيث اشتمالها بذاتها على مفاتيح الغيب ، لكن بين الألوهية والذات في ذلك فرق دقيق في ذوق الكمل ، وهو أن الألوهية تتعقل ممتازة عن أمهات أسمائها المذكورة ، والذات لا يعقل تميزها عن أسمائها الذاتية إلا المحجوبون عن التجلي الذاتي " 1 " ، وأما أهل التجلي الذاتي فلا يعقلون هذا النوع من التميز ، ولا يشاهدونه إلا باعتبار علمهم بعلم المحجوبين ، وإنما التميز عندهم في ذلك فهو بما أشرت إليه من أن الذات غير مغايرة لأسمائها الذاتية بوجه ما ، وهي تغاير بعضها بعضا مع أنه لا انفكاك .

ومع أن درجات المفاتيح متفاوتة ، فإن بعضها تابع للبعض ، كما نبهت عليه في الأسماء الألوهية من تبعية اسم الخالق والبارئ والمصور وأمثالها ، فتذكر .]
لما ذكر أن كل مرتبة نهاية نسبة علم ، وأن بعضها مترتب على البعض فنبّه عليه ، ثم ذكر أن هذا الترتب متفرع على ترتب الأسماء ، فالألوهية التي هي مرتبة الواحدية بأسمائها الكلية ، وهي الأربعة المذكورة جعلها كليات ؛ لأن السميع والبصير راجعان إلى العالم ،
والمتكلم إلى القادر المريد ظل الذات الأحدية من حيث اشتمالها بذاتها على مفاتيح النسب التي هي الأسماء السبعة استشعر سؤالا ، وهو أن الأحدية إذ اشتملت على الأسماء التي هي مفاتيح الغيب ، كالواحدية ، فأي فرق بينهما حتى جعلا مرتبتين ، فقال : بينهما فرق دقيق يختص بالكمّل ، وهو أن في مرتبة الألوهية يعقل تميز الذات عن هذه الأسماء

....
(1)هو أعلى التجليات ، وأعلى مراتب التجريد الذي عرفت بأنه تجريد الذات الذي لا يرى فيه سوى ذات واحدة في تعيناتها.

“ ١٧٦ “

بظهورها بالفعل فيها ، وأما الأحدية ، فالذات لا يعقل تميزها عن أسمائها الذاتية ؛ لأن كلها ثمرة بالقوة ، فلا يتعقل تميزها عنها ، لا من حجب عن هذا السر ، فيقول : لا أسماء ولا صفات هناك أصلا ، وإنما هي في حضرة الألوهية حتى أنهم منعوا من التجلي الذاتي إذ الذات مجردة عن الصفات لا تتجلى على شيء لغاية غنائها عن العالمين على أن كل متجلّ لا بدّ وأن يتصف بالظهور .

وأما الذين تجلى لهم الذات ، فلا يعقلون هذا النوع من التمييز بين الألوهية والذات ، أعني بنفي الصفات في مرتبة الذات ، وإثباتها في مرتبة الألوهية ، ولا يشهدونه عند التجلي الذاتي ؛ لأن التجلي يستلزم الاتصاف بالظهور ، بل يستلزم ظهور كل شيء ؛ لأنه الظاهر في كل شيء ، كما أنه الباطن عن الكل إلا باعتبار علمهم بعلم المحجوبين ؛ لأنهم لما كوشفوا بكل شيء عند تجلي الذات ، كوشفوا بعلمهم أيضا ، فيتعقلون هذا التمييز بالنسبة إلى علم المحجوبين الجاهلين في علمهم ، لا بالنسبة إلى نفس الأمر .

بلى التميز الصادق عندهم هو التمييز بما أشرت إليه من أن الذات لا تغاير أسماءها الذاتية في المرتبة الأولى بوجه ما ، وتغاير في مرتبة الألوهية عن أسمائها ، ولا لبعض الأسماء عن بعض ، فهي معا في التحقيق مع تفاوت درجات المفاتيح فضلا عن الأسماء التالية ، فإن العالم يسبق الحي ظهورا ، والحي شرط والقادر عنها والمريد عن الثلاث ، فبعضها تابع للبعض .

وقد نبّه الشيخ رضي الله عنه على ذلك في تبعية أسماء الألوهية أنها متبوعة للأسماء التالية ، ذكر أعلى الله قدره في الفصل الموضح بقية أسرار النّص الحادي عشر “ إن الأسماء أحوال . . . ، فافهم .

النص العشرون :
ولما وجب عند انتشاء بعض المراتب عن البعض أن يكون بين السابق واللاحق مناسبة توجب اتصال اللاحق بالسابق ،
قال رضي الله عنه : [فصل في وصل] أي : وصل بعض الأسماء بالبعض بحيث ينتشي البعض من البعض ، ويترتب عليه .
قال قدس سره : [وأما سر المناسبات ، فهو من حيث الاشتراك في الأمر القاضي برفع أحكام المغايرة من الوجه المثبت للمناسبة] .
أي : سبب وقوع المناسبة والروح القائم

" ۱۷۷ "

بها أي : المناسبة ، فهو أن المناسبة إنما نشأت من مكان الاشتراك بين المتناسبين في أمر يوجد فيما يقضي برفع المغايرة بينهما من هذا الوجه ، وإن ثبتت المغايرة بوجه آخر حتى صار هذا مرتبا عليه ولا خفاء به . وتلك المناسبة إما ذاتية أو مرتبية ، والذاتية إما بين الحق والإنسان ، أو بين بعض أفراد الإنسان مع بعض الآخر منه ، وأما المرتبية ففيما بين أفراد الإنسان فقط .

قال الشيخ في مقام بيان المناسبة الذاتية : [وأولها وأعلاها ، المناسبة الذاتية ، فالمناسبة الذاتية بين الحق والإنسان الذي هو العين المقصودة تثبت من وجهين : أحدهما من جهة ضعف تأثير مرآتيته في التجلي المتعين لديه بحيث لا يكسبه وصفا قادحا في تقديسه سوى قيد التعين ، غير القادح في عظمة الحق وجلاله ووحدانيته ، وخلوه عن أكثر أحكام الإمكان ، وخواص الوسائط ، وتفاوت درجات المقربين والأفراد عند الحق هو من هذا الوجه] .

أي : وأول المناسبات لتعلقها بأول التعينات ، أي بأول المظاهر فضلا وأعلاها ؛ لكونها بين أعلى التعينات وأعلى المظاهر ، أو بين أفراده هي المناسبة الذاتية التي بين الحق والإنسان أو بين أفراد الإنسان الكامل بعضها مع بعض ، فالمناسبة الذاتية بين الحق والإنسان ، خصت بالاعتبار دون سائر المظاهر ، لكونها العين المقصودة للحق بالذات .

فالمناسبة الذاتية فيها أظهر وأكثر ، وهذه المناسبة من وجهين على سبيل منع الخلو ، أحدهما عدمي نشأ من جهة ضعف تأثير مرآتية الشيء بعينه الثابتة في تجلي الحق المتعين ذلك التجلي عند الوصول إلى هذه المرآة ؛ لأنها إذا ضعف تأثيرها فيما ظهر وانتقش فيها ، لا تكسبه وصفا قادحا في تقدسيه ، فيبقى مناسبا للحق الذي تجلى فيه ، إلا أن التقديس لا يمكن أن يبقى على تمامه ، إذ لا بدّ من قيد تعين الغير فيما ظهر من مرآتيه ، وهذا القدح قادح في عظمة الحق وجلاله ووحدانيته .

أما قدحه في العظمة ؛ فلأنه ظل فلا يساوى ذا الظل ، وأما في الجلال ، فلأنه يقتضي الإحاطة العلية بهذا الظل الظاهر والجلال يمنعه ، وأما في الواحديّة ، فلأن تعين الغير يوجب الاثنينيّة ، وإنما اعتبر الضعف ولم يجعله صرف العدم لأجل وجوب التأثير بوجه .
وأيضا تنشأ هذه المناسبة العدمية من جهة خلو مراتبه عن أحكام الإمكان المكثر فيها أحكام الوجوب ، وذلك لخلوه عن خواص الوسائط ، لغاية قربه من الحق فإذا كثرت

" ١٧٨ "

أحكام الوجوب ثبتت المناسبة الذاتية .
ثم قال رضي الله عنه : [وتفاوت درجات المقربين أي : من الأقطاب والأفراد عند الحق هو من هذا الوجه] .
فمن كان تأثير مرآته أضعف ، وكان عن أحكام الإمكان أخلا ، فهذا أقرب ، ومن كان بالعكس ، فهو دونه في القرب .

قال الشيخ رضي الله عنه : [وأما المناسبة مع الحق من الآخر ، فهو بحسب حظ العبد من صورة الحضرة الإلهية ، وذلكم الحظ يتفاوت بحسب تفاوت الجمعية فيه ، فتضعف المناسبة وتقوى بحسب ضيق ، فلك جمعية ذلك الإنسان من حيث قابليته وسعتها ، فتنقص الحظوظ لذلك ، وتتوافر تارة لذلك] .

أي : وأما مناسبة الإنسان مع الحق مناسبة من الوجه الآخر الذي هو وجودي ، وهو المناسبة بالتخلق بأخلاقه والاتصاف بصفاته ، وهو بحسب حظ العبد من صفاته الألوهية على سبيل المثال لامتناع الانتقال على صفاته تعالى ، وامتناع قيام صفة واحدة بموصوفين ؛ فلذلك قال : من الصورة معنوية لا حسية ، وذلك الحظ يتفاوت بحسب تفاوت جمعية العبد لأخلاقه وأوصافه عزّ وجلّ ، فإن كانت جمعيته أقل تضعف المناسبة ، وإن كانت أكثر تقوى المناسبة ، وتفاوت هذه الجمعية بحسب ضيق الأفلاك إلى العين الثابتة التي هي مرآة جمعية الإنسان من قابليته واستعداده لقلة الجمعية وكثرتها ، ومن حيث سعة فلكها ، فتنقص حظوظ العبد في الخارج بضيق الفلك وتوفر حظوظه بسعتها .

قال رضي الله عنه : [والمستوعب لما يشتمل عليه مقام الوجوب والإمكان من الصفات والأحكام ، وما يمكن ظهوره بالفعل من ذلك في كل عصر وزمان مع ثبوت المناسبة أيضا من الوجه الأول له الكمال ، وهو محبوب الحق والمقصود لعينه ، فهو من حيث حقيقته التي هي برزخ البرازخ ، مرآة الذات والألوهية معا ولوازمها وصاحب المناسبة الذاتية من وجه الأول محبوب مقرب لا غير وقد سبق التنبيه على ذلك] .
لما كان الوجهان على سبيل منع الخلو أمكن الجمع بينهما ، فالجامع لما يشتمل عليه مقام الوجوب من الصفات الإلهية ومقام الإمكان من أحكام المراتب ، بشرط إمكان

" ۱۷۹ "

ظهور تلك الصفات والأحكام بالفعل في كل عصر وزمان ، قيد بذلك إذ منها ما لا يمكن ظهوره أصلا وبحسب بعض الأزمنة ، فلا يخلّ النقص من كمال الشخص مع ثبوت المناسبة أيضا من الوجه الأول مع الحق
.
أي : الذي من جهة ضعف تأثير مرآته في تجلي الحق وخلوه عن أحكام الإمكان ، مؤثرة في تجلية الكمال الإنساني الذي ثبت به النبوة في زمان إمكانها ، والقطبية والفردية في زماننا ، فهو محبوب الحق لمناسبته إياه من الوجه الأول والمقصود بعينه ، وذلك من حيث حقيقته التي هي برزخ البرازخ من حيث شموله الأسماء الذاتية والألوهية .

سمي برزخ البرازخ ؛ لكونه أعلى البرازخ ، بخلاف البرزخ بين الوجوب والإمكان وبين الأرواح والأجسام ، وإنما كان مقصودا لعينه من حيث هذه الحقيقة البرزخية ؛ لأنه مرآة لشموله على أسمائها التي لا يغايرها بوجه من الوجوه ، ومرآة الألوهية لشموله على أسمائها أيضا ولوازمها من أحكام الوجوب والإمكان ، فهو أعلم الخلق به لظهور الكل فيه .

والمقصود من الإيجاد ، هو إظهاره على الوجه الأكمل الجامع للإجمال والتفصيل معا ، وأما صاحب المناسبة من الوجه الأول ، فهو وإن كان محبوبا لظهوره بقدسيه مقربا لاتصافه بصفات الوجوب بعيدا عن الإمكان ، إلا أنه ليس مقصودا بعينه ، لعدم شمول الكل ، وقد سبق التنبيه في النص العاشر على أن المقصود بعينه من هو .

قال رضوان الله عليه : [وأما المناسبة الذّاتية بين الناس ، فتثبت من وجهين أيضا ، وهما مثالان للوجهين الإلهيين المذكورين ، أحدهما من جهة اشتراك المتناسبين في المزاج بمعنى وقوع مزاجيهما - مزاجهما - في درجة واحدة من درجات الاعتدالات التي يشتمل عليها مطلق عرض الأمزجية الإنسانية ، أو تكون درجة مزاج أحدهما مجاورة لدرجة مزاج الآخر ، وهذا أصل عظيم في مشرب التحقيق ، قل من يعرف ذوقا ؛ لأن تعينات الأناس من العوالم الروحانية ، وتفاوت درجاتها في الشرف ، وعلو المنزلة من حيث قلة الوسائط وكثرتها وتضاعف وجوه الإمكان وقوتها بسبب كثرة الوسائط وقلتها وضعفها ، إنما موجبها بعد قضاء الله تعالى وقدره ، المزاج المستلزم لتعين الروح بحسبه .

فالأقرب نسبة إلى الاعتدال الحقيقي الذي تعين نفوس الكمل في نقطة دائرته ،

" ١٨٠ "

يستلزم قبول روح أشرف وأعلى نسبة من درجة العقول والنفوس العالية ، والأبعد عن النقطة الاعتدالية المشار إليها بالعكس من الخسة ونزول الدرجة] .

أي : المناسبة بين أفراد الناس باعتبار ذواتهم ، فمن وجهين أيضا يماثلان المناسبة الذاتية بين الحق والإنسان ، أحدهما عدمي ، وهو أن لا يتفاوت مزاجهما ، فيشتركان في المزاج المعتدل بأن يقع مزاجهما في درجة واحدة من بين درجات كثيرة للاعتدال المخصوص بنوع الإنسان ، أو يكون درجة مزاج أحدهما مجاورة لدرجة مزاج الآخر من غير تخلل درجة أخرى بينهما .

بيان ذلك أن لكل من المولدات أعني المعدن والنبات والحيوان والإنسان مزاجا خاصّا لا يتحقق بدونه ، ثم لكل نوع منها كذلك ، ثم لكل صنف ثم لكل فرد ؛ لكن المزاج النوعي إذا فقد فقد الشخص ، وفسد فسد المزاج ، والنوعي يشتمل كل مزاج يعرض النوع بأدلة درجات بحسب الأصناف والأشخاص والمتناسبات في المزاج من اشتراكهما في درجة واحدة أو جاوزت درجة مزاجه درجة مزاج الآخر .

وهذا التناسب المزاجي أصل عظيم في باب صحبة المريدين للمشايخ ، وإفادتهم إياهم واستفادتهم منهم ، قل من يعرفه من المشايخ ذوقا في المريدين دائما ، وإنما كان أصلا عظيما ؛ لأن تعينات أرواح الأناس التي بقدرها الانجذاب ، أي : المقامات العالية من العوالم الروحانية التي هي العقول والنفوس ، وتفاوت درجات تلك الأرواح في الشرف وعلو المرتبة وعلو المنزلة ، وضدهما من حيث قلة الوسائط بينهما وبين الله تعالى ، وكثرتها وقلة الوسائط وضعفها يقلل وجوه الإمكان ويضعفها ،
وكثرة الوسائط وقوتها ، تكثر وجوه الإمكان وتقويها والموجب لكثرة الوسائط وقلتها بعد قضاء الله وقدره المزاج ؛ لأنه المستلزم تعين الروح بحسب ما فيه من الوحدة والنزاهة عن تأثير طبائع العناصر بعضها في بعض ،
فالأتم مزاج أقرب إلى الوحدة ، فيناسبه فيفيض عليه الروح على حسب ذلك ، فبدن الإنسان الأقرب نسبة إلى الاعتدال الحقيقي ، وهو الاعتدال الذي تعين نفوس الكل في نقطة دائرته ، أي : مركزها بحيث لا يتفاوت فيه العناصر وطبائعها أصلا ، خلافا لما يقوله الحكماء ، يستلزم قبول روح أشرف وأعلى يفيض عليه إما من العقول أو من النفوس العالية والبدن الأبعد عن النقطة الاعتدالية المشار إليها ، وبالعكس في قبول الروح ،

" ١٨١ "

فيكون فيها من الخسة ونزول الدرجة بحسب بعده عن نقطة الاعتدال .
قال رضوان الله عليه : [فاعلم ذلك ، وتفهّم ما ذكرته في أمر الاشتراك المزاجي ، ترق به إلى معرفة المناسبة الروحانية الخصيصة بالوجه الآخر المشابه للمناسبة الذاتية الخفية الحقيّة المحضة] .

أي : فاعلم المناسبة الذاتية بحسب المزاج ، وتفهّم ما ذكرته من أن هذه المناسبة أصل عظيم ، ترق بمعرفته ، أي : معرفة المناسبة أصل عظيم ترقى بمعرفته ، أي معرفة المناسبة الروحانية بحسب اشتراكهما في أوصاف الأرواح وعلوها ومقامها ، فإن ذلك أيضا بحسب مزاجها ؛ لأن ما تعين من الأعلى ، يكون على صفات الوجوب أشمل ، ومن كان تعينه من الأدنى ، كان على أحكام الإمكان أشمل ، ومن تشارك كالجمع بين المناسبتين كانا مشتركين في الإنسانية الكاملة ، فافهم .

قال الشيخ رضي الله عنه : [وإذا عرفت هذا عن شهود أو فهم محقق ، رأيت أن بعض الأرواح يكون مبدأ مقامها في التعين اللوح المحفوظ ، ومبدأ تعين بعضها من روحانية العرش من مقام إسرافيل ، وبعضها من الكرسي من مقام ميكائيل ، وبعضها من السدرة من مقام جبرئيل ، هكذا متنازلا حتى ينتهي الأمر إلى سماء الدنيا المختصة بإسمائيل رئيس ملائكتها على جميعهم السلام ، فتعرف حالة إذ أن الشرط الأكبر الموجب لما ذكرته من تفاوت درجات أرواح الناس في ذلك بعد سابق علم الله وعنايته وقضائه ومشيئته ، هو ما سبق ذكره في شأن الأمزجة وقربها من نقطة الاعتدال الحقيقي وبعدها ، وأثر العناية والمشيئة يختص بحسن التسوية الربانية التي يليها نفخ الروح وتعينه ، فافهم وتذكر] .

أي : وإذا عرفت أن المزاج هو الذي يستلزم تعين الروح بحسبه شرفا وخسة عن شهود من أهل اليقين ، وإلا فعن فهم محقق عرفت أن بعض الأرواح يكون مبدأ مقامها ، أي : كمالها في التعين من جهة الاعتدال سواء حصل أصل المتعين من اللوح أو من أعلى منه ، إلا أن الكمال في الاعتدال لا يتعلق بما فوقه ؛ لأن اللوح هو النفس الكلية المسماة بالزمرد الخضرات ، لها نسبة ظلمانية إلى الهباء بحر الطبيعة ، كما أن لها نسبة نورانية إلى العقل الأول ، فالاعتدال بيدها بخلاف ما يذكر في المناسبة المرتبية ، وهي كما كانت بمنزلة القلب للعالم كله ، كان تعرفها في جسم الكل ، فلهذا لم يخصها بروحانية شيء من الأفلاك.

" ١٨٢ "

ومبدأ تعين بعضها روحانية العرش ، أي عرش الرحمن وروحانية الملائكة الواهبات ، وهي حاصلة من مقام إسرافيل عليه السلام ، وبعدها من روحانية سدرة المنتهى ، منتهى مقام العابدين تحت الكرسي في فلك البروج ، وهي الملائكة المسماة من مقام جبرائيل عليه السلام ، وبعضها من روحانية فلك الثوابت ، وهي التاليات من مقام رضوان خازن الجنان عليه السلام ، وبعضها من روحانية فلك زحل ، وهي النازعات من مقام الملك الكريم ، وبعضها من روحانية فلك المشتري ،
وهي الملقيات من مقام الملك المقرب ، وبعضها من روحانية فلك المريخ ، وهي الفارقات من مقام الخاشع ، وبعضها من روحانية فلك الشمس ، وهي الصفات من مقام الرفيع ، وبعضها من روحانية فلك الزهرة ، وهي الفانيات من مقام الحمد ، وبعضها من روحانية عطارد ، وهي الناشطات من مقام فلك الروح ، وبعضها من روحانية فلك القمر ، وهي ملائكة الروحانية من مقام إسماعيل عليه السلام ، وأسامي هذه الملائكة ذكرها الشيخ الكامل المكمل محيي الدين بن العربي - قدس الله روحه - في رسالة " عقلة المستوفز " 1 " .
قال المصنف رضي الله عنه : [فتعرف حالة إذ] أي : حالة إذ يعرف ما ذكرنا عن شهود ، أو فهم محقق إن الشرط الأكبر قيد به ؛ لأن لهذا التفاوت شرطا آخر من الأدوار الفلكية ، وخواص الأمكنة أحوال الأبوين لتفاوت أرواح الناس في الشرف والخسة ، هو قرب الأمزجة من نقطة الاعتدال الحقيقي وبعدها عنها ،
لكن ذلك بعد سابق علم الله المسمى بالعناية والقضاء والمشيئة ، جعله بعدها ؛ لأنه أثر المزاج الذي هو أثر العناية التي هي المشيئة ؛ لأن أثرها يختص بحسب التسوية الربانية المسماة الاعتدال ، ربانية لحصولها من الرتبة الإلهية ، يليها نفخ الروح الذي هو تعين الروح لما فيه من الخروج من مقامه الغيبي إلى الظهور الذي هو التعين.

فلذلك قال : [فافهم] ، وإنما قال : وتذكر لتعرف بذلك التناسب الذّاتي من الوجه الآخر ، وذلك باستجماع خواص تلك الملائكة ، وعينه .

قال الشيخ رضي الله عنه : [وأما المناسبة المرتبية ، فإنها ليست من وجه واحد ، بل من وجوه متعددة : أحدها من جهة معدنها الأصلية التي هي مبدأ تعينات الأرواح المشار إليها آنفا ،

....

(1)انظره في : (ص 173) ، طبعة دار الكتب العلمية.

" ١٨٣ "

فإن مبدأ تعين أعلاها درجة أعني أرواح الكمل ، أم الكتاب ومبدأ تعين بعضها علما ووجودا متوحدا ذات القلم الأعلى المسمى بالعقل الأول والروح الكلي ومبدأ تعين بعضها اللوح المحفوظ ، وبعضها عرشية إسرافيلية ، وبعضها ميكائيلية من مقام الكرسي وروحانيته ، وبعضها جبرائيلية من مقام سدرة المنتهى ، هكذا إلى آخر أجناس هذه الأصول الروحانية المختصة بإسماعيل صاحب سماء الدنيا المعبر عنه عند حكماء المشائيين بالعقل الفعال كما مرّ] .

اعلم أنه اختار من بين الوجوه الكثيرة ثلاثة أوجه ما به المبدأ ، وما إليه المنتهى ، وما عليه الوسط .

فأول من معادنها الأصلية ، أي مبادئ تعيناتها الأصلية دون اعتبار كما لها ، وقد أشير إلى ذلك فيما سبق من أن مبادئ التعينات من حيث الأصل عين مبادئها من حيث الكمال ، ثم بيّن أن مبدأ تعين أعلاها درجة ، وهي أرواح الكمّل من الأنبياء والأقطاب والأفراد أم الكتاب ، وهو العلم الإجمالي الإلهي تسمى به ؛ لأنه أصل الأصول للعقول والنفس التي هي كتب الإلهية ، إذ المراد بالكتاب العالم الكبير ، والعلم أصله ومبدأ تعين بعضها على تفصيلها من وجه وجوده ، لجعله مجملا من وجه آخر .

وهذا الاتحاد بالنسبة إلى ما دونه ، والوجود هنا فعلي دون المرتبة الأولى ذات القلم الأعلى ، دون تعلق اللوح المحفوظ به سمي أي : قلبا ؛ لأن به التدوين والتسطير للعالم ، وعقلا لتعقله الكل أولا ، لكنه أول المخلوقات مرتبة وروحا لا به التصرف في العالم ، وكليّا ، لأن كليات الأرواح جزئياته ، وبعضها عرشية إسرائيلية ، أي من نفسه وعقله معا وكهف هذه الأسامي ؛ لئلا يتوهم أن لها أمورا أخرى بها التناسب المرضي .

وأشار أيضا إلى أن هذه هي الأصول الروحانية وأجناسها . وذكر في الأخير أنه العقل الفعال ، نفيا لما يقال ، إن تعلق العقل الفعال بعالم العناصر فقط .

والمشاءون طائفة من الحكماء تعلم أوائلهم من أفلاطون في الطريق على ما ذكره السيد السمرقندي في " شرح صحائفه " " 1 " .

قال الشيخ الصدر رضي الله عنه : [والوجه الآخر من وجهة مظاهرها المثالية ، فإن الأرواح

....

(1)طبع حديثا بدار الكتب العلمية - بتحقيقنا. -

" ١٨٤ "

على اختلاف مراتبها لا تخلو عند جميع المحققين من مظاهر تتعين وتظهر بها ، وأول مراتب مظاهر أرواح الأناسي ما عدا الكمّل ، عالم المثال المطلق] .

أي : الوجه الثاني الذي إليه المنتهى ، لكونه مبدأ الظهور ، وإن كان المبدأ الأصلي غيره من جهة المظاهر المثالية ، أي : المنسوبة إلى عالم المطلق الذي تتجسد فيه الأرواح من غير أشباح ، ولا يحتاج في إدراكه إلى القوة الخيالية التي في دماغ الإنسان ، وإنما وقع التناسب بذلك ؛ لأن الأرواح مع اختلاف مراتبها إنما تظهر وتتعين عن مظاهر على ما وقع عليه اتفاق المحققين .

واستدل عليه بأنه لولا المظاهر ، لامتنع تميزها لبساطتها واتحادها نوعا ، فلو لم تكن لها مظهرا افتقرت في تميزها إلى فصل ينضم إلى جنسه الذي اشترك فيه الاتحاد النوعي ، وما به الاتحاد غير ما به التمييز ، ولا يكفي في ذلك اختلاف المراتب ؛ لأنه من العوارض العامة ، فلا يفيد التمييز بالخواص ؛ لأنه لا يفيد التميز الشخصي ، وأما بالعوارض المختصة فهي لا تلحق قبل الظهور ، وأول مراتب مظاهر أرواح غير الكمّل عالم المثال المطلق ، إذ لا تعين لهم قبل ذلك لاختصاصه بالكمّل ، فلا يظهر قبل التعين ، إذ هذا العالم في فلك البروج على ما ذكره الشيخ المحقق محيي الدين ابن العربي - قدس الله سره - في " عقلته " .
قال الشيخ : [والصور الخيالية ، وإن كانت مواد انتشائها لطائف قوى هذه النشأة الطبيعية ، وجواهرها المطهرة ، والمزكّاة المكتسبة صفات الأرواح ، فإن صفاتها وأحوالها في الجنة إنما يظهر بحسب روحانياتها وقواها وخواص مظاهرها المثالية " 1 "] .
إشارة إلى بيان أن عالم المثال " 2 " مرجع مظاهر أرواح أهل الجنة ، فهو مبدأ مظاهرها أيضا ؛ وذلك لأن صورة الجنانية مظاهر أرواحهم بلا شك ، فهذه الصور ، وإن كان أهل منشأها لطائف قوى هذه النشأة الطبيعية ، أعني : القوى الحيوانية التي هي الحواس الظاهرة والباطنة ، والقوى النباتية إذا تلطفت بالأعمال الصالحة ، والأخلاق الفاضلة ،

....
(1)لا العنصرية حيث إن المواد العنصرية مواد الكون والفساد ، وهذا ليس في الجنة .
(2)مرتبة عالم المثال ، هي مرتبة وجود الأشياء الكونية المركبة اللطيفة ، التي لا تقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتئام.

" ١٨٥ "

ولطائف جواهرها ، أعني : القلب والنفس بشرط تطهير القلب عن لوث النفس الأمارة ، وترى النفس عن صفاتها وأخلاقها بحيث اكتسبت تلك الجواهر صفات الأرواح وكانت الصور الجنانية على حسبها إلا أن لها أحوالا وأوصافا في الجنة ليكون ظهورها فيها إلا بحسب روحانياتها وقوتها متجسدة بالصورة المثالية ، وبحسب خواص مظاهرها المثالية بدليل وقوع التبدل والتغير فيها من غير كون وفساد ، فصفات تلك الصور وأحوالها من عالم المثال مرجع لمظاهر الأرواح ، فهو مبدأ لمظاهرها أيضا ، ثم رجع إلى بيان المناسبة بذلك بين الناس .
فقال الشيخ رضي الله عنه : [ومنازل أهل الجنة مظاهر مراتب الأرواح من حيث مكانتها عند الحق ومن حيث مظاهرها المثالية الأولى ، وقد نبه النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك بإشارات لطيفة ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : " يا علي إن قصرك في الجنة في مقابلة قصري " " 1 " ،
وفي رواية : " محاذاة قصري " " 2 " .
وقال في حق العباس قريبا من ذلك .
وقال في حق جمهور المؤمنين : " لأحدكم أهدى إلى منزله في الجنة منه إلى منزله في الدنيا " " 3 " ، وليس هذا إلا من حكم المناسبة] .

أشار إلى أن عالم المثال كما هو مرجع مظاهر أرواح أهل الجنة من حيث صفاء صورهم وأحوالهم ، كذلك هو مرجع منازلها ، وهذا أدل على كونه مبدأ مظاهرها ، وذلك إن منازل أهل الجنة مراتب الأرواح ، ظهرت فيها من حيث مكانتها عند الحق من حيث قربها وبعدها في المناسبة مع الحق ، فترتفع وتدنو منازلهم بحسب ذلك من حيث مظاهرها المثالية ، وهي مظاهر الأولى ، فمن كان مثاله على أصفى حال أو أكدر فمنزلة بحسب ذلك .
واستدل على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم لعلي عليه السلام : " إن قصرك في الجنة في مقابلة قصري " ؛ لأن قرب مكانته عليه السلام بالنسبة إلى مكان النبي صلى الله عليه وسلم غير ممكن ؛ لأن أدنى مراتب الأنبياء ، أعلى مراتب الأولياء ، وهو صلى الله عليه وسلم أفضل الأنبياء ، فأين مكانته من مكانة علي ، فهو بالضرورة من

....

(1)لم أقف عليه .
(2)لم أقف عليه .
(3)رواه الطبري في التفسير. (36 / 24)

" ١٨٦ "

حيث المظاهر المثالية ، فلذلك جعله رضي الله عنه من الإشارات اللطيفة ، وقد أكّد هذه الإشارات ما ورد في الرواية الأخرى : " في محاذاة قصري " ، المحاذاة في الصورة الظاهرة أكثر ، فهي أيضا إشارة لطيفة إلى المظاهر المثالية على أنه لو قربت مكانته عليه السلام من مكانته صلى الله عليه وسلم ، فكيف يكون مثل ذلك العباس ، ولا يبعد القرب في المظاهر المثالية مع البعد في المكانة من الله تعالى ؛ لأن هذه مناسبة في الأمور الحسية ، فلا تستلزم المناسبة في الأمور الحقية على ذلك المقدار بعينه .

ثم استشعر سؤالين بأن هذا إنما يتم لو اعتبرت المناسبة الروحانية في تلك المنازل ، فدفع ذلك بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في حق جمهور المؤمنين " لأحدكم أهدى . . إلى آخره " ، ثم صرح بالمقصود فقال : " وليس هذا الأمر إلا حكم المناسبة " .
فقال الشيخ رضي الله عنه بقوله : [وأما سوق الجنة المشتمل على الصورة الإنسانية المستحسنة التي يتخير أهل الجنة التلبس بما شاءوا منها ، فمن بعض جداول عالم المثال المطلق الذي هو معدن المظاهر وينبوعها ، وهو مجرى المدد الواصل من عالم المثال إلى مظاهر أرواح أهل الجنة] .
جواب سؤال مقدر تقديره : أن الصورة المثالية موادها لطائف قوى هذه المنشأة الطبيعية وجواهرها المتطهرة وصفاتها تظهر بحسب روحانياتها وقوتها وخواص مظاهرها المثالية ، وكذا أحوال تلك الصور ، فهذه الصورة التي في السوق ليس موادها لطائف قوى هذه النشأة إذ هي ثابتة لا تتغير بعد الموت والحشر ، ولا صفات تظهر من روحانياتها بحالها ، على أنه لا يحتاج إلى التخرج ، ولا من خواص مظاهرها المثالية ، إذ قد ظهرت تلك في الصور الأولى ، فما هذه الصور ، وكذلك منازلها مظاهر مراتب الأرواح من حيث مكانتها عند الحق ، ومن حيث مظاهرها المثالية ، فما هذا السوق الذي هو من منازلهم ، وليس بحسب مكانتهم عند الحق لاشتراك الكل فيه ، فيها الورود لا من حيث مظاهرها المثالية ، لاستلزامه التفاوت في الظاهر هذا المنزل .
فأجاب بأن : ما ذكرنا أولا ، هي الصور الأصلية والمنازل الأصلية جعلت من بحر عالم المثال المطلق ، وهذه الصور والمنازل فرعية حصلت من بعض جداول عالم المثال ، إذ عالم المثال المطلق بحر عظيم معدن مظاهر وصور كثيرة ، فاستلزمت المنازل الأصلية التي جعلت فيها التفاوت ، لا يستلزم في المنازل الفرعية ، وخواص مظاهرها التي ظهرت في

" ١٨٧ "

الصورة الأولى في الخواص الأصلية العالية ، وهذه من الخواص العارضية ، إذ فيها .
ثم استدل على إثبات هذا الجدول ، بأنه مجرى المدد الواصل من عالم المثال إلى مظاهر أرواح أهل الجنة إذ لا بد لهم من المدد ؛ لأنهم كل حين خلق جديد ، وليس ذلك من بحر عالم المثال المطلق ، إذ لا تخصص فيه لشخص دون شخص ، فلا بدّ من الجدول ، فافهم بالنسبة إلى كل صورة ومنزلة جدول منه ؛ لأن نسبنا الأولى إلى البحر ؛ لأنها من جداول كثيرة جامعة إلى كنز الخواص ، فلذلك جعلناها أصلية .

قال رضي الله عنه : [ومنشأ مأكلهم ومشاربهم وملابسهم ، وكل ما يتنعمون به في أراضي مراتب أعمالهم واعتقاداتهم وأخلاقهم وصفاتهم ودرجات اعتدالاتهم في ذلك كله] .

إشارة إلى أن كل ما يصل إليهم على التدريج يحتاج إلى جدول خاص من تلك الجداول ، وإلا كانت على نسق واحد لكنها على المزيد والدليل على أنها من عالم المثال أنها سريعة الانقلاب ، فإن الطيور إذا أكلت عادت إلى ما كانت ، وكذا الفواكه ، ويحتمل أن يقال في أراضي مراتب أعمالهم ، خبر لقوله ومنشأ مأكلهم ، فهو إشارة إلى أن هذه الأحوال أيضا من عالم المثال الجامع صورها ، وقوله : " في ذلك كله " متعلق باعتدالاتهم ، فالاعتدال في الكل شرط في إثبات صورة ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [وأما الخلع والتحف التي يأتي بها الملائكة من عند الحق إلى جمهور أهل الجنة حال حملهم إياهم إلى كثيب الرؤية لزيارة الحق ومجالسته ، هي مظاهر أحكام الأسماء والصفات التي يستند إليها الزائرون في نفس الأمر ، وإن لم يعلموا ذلك ، وبتلك التحف تقوى مناسبتهم مع الحق وتحيى رقائق ارتباطاتهم به من حيث تلك الأسماء والصفات التي لها درجة الربوبية على أولياء الزائرين] .

إشارة إلى ما يظهر عليهم من حيث روحانيتهم ومكانتهم من الحق بعد بيان ما يظهر عليهم من جهة مظاهرة المثالية وخواصها ، وفيه دفع ما يتوهم أنها من عالم المثال أيضا ؛ فلذلك قال بهذه العبارة : (وأما الخلع والتحف) ، وقيد بالجمهور إذ الكمّل لا يحتاجون إلى ذلك ، وهم دائمون في الرؤية .
وأما البله ، فهم لا يصلون إلى هذه الرتبة ، لعدم كمال روحانيتهم المناسبة لرتبة الرؤية ، وبين أنها من عند الحق ، إشعارا بأنها ليست من عالم المثال ، إذ لا مناسبة بذلك مع

" ۱۸۸ "

الحق ، فلا يستحقون به الحمل إلى كثيب الرؤية لزيارة الحق ومجالسته ، فهي مظاهر أحكام الأسماء والصفات التي استندا في الواقع إليها ، وإن لم يعلموا استنادهم إليها إلى الآن ، ثم ذكر فائدة إتيان الملائكة بها ، بأنه لا بد لهم من حصول استعداد جديد ، إذ المستمر لو كان كافيا لمراتب الرؤية بدوامه ؛ على أن الرؤيا تحتاج إلى مناسبة ذاتية وأسمائية ، لكن المناسبة بالذات لا تحصل بنفسه إذ لا علاقة بينهما ، بل بواسطة الأسماء والصفات التي لها ربوبية خاصة على أولئك الزائرين ، فبتلك التحف يحيي الرقائق ، أي : تعلقات ارتباطهم بالحق ، فإذا حييت تلك الرقائق ، قربت المناسبة مع الحق ، فصارت من جهة الذات والأسماء جميعا تستحق الحمل إلى كثيب الرؤية .

قال رضي الله عنه : [وقوله تعالى للملائكة في أواخر مجالس الزيارة عن أهل الجنة ردوهم إلى قصورهم ، إشارة إلى انتهاء أحكام المناسبات المستفادة من تلك الخلع والتحف ، وانتهاء أحكام الأسماء والصفات التي هي من حيث هي تثبت المناسبة بينهم وبين الحق ، ويوجب جميعهم وحضورهم عنده ، فمتى ظهرت سلطنة الأسماء والصفات التي تقابل أحكام الأسماء والصفات المقتضية للاجتماع ، ظهرت الأحكام القاضية بالامتياز ، فحصل البعد والحجاب ، فافهم] .

إشارة إلى الاستدلال على أنها مظاهر أحكام الأسماء والصفات ، وإلا لم تنقطع المناسبة المستفادة من تلك الخلع والتحف بانقطاع أحكام تلك الأسماء التي تثبت المناسبة بين الزائرين وبين الحق ، لكن المناسبة تنقطع بدليل انقطاع موجبها من الرؤية عند الرد إلى القصور ، مع أن المعلول واجب من العلة ،

فالعلة التي هي المناسبة منقطعة ، فلا بدّ من انقطاع علة المناسبة أيضا ، وهي أحكام الأسماء والصفات المقابلة لتلك الأسماء والصفات ، على أولئك الزائرين بحيث صارت أربابهم بعد ما كانت الربوبية أولا لتلك الأسماء السابقة في المقابلة ،

وتلك السلطنة أحكام تلك الأسماء السابقة المقتضية للاجتماع ، فمتى ظهرت سلطنة هذه الأسماء ظهرت الأحكام القاضية بالامتياز بين أولئك الزائرين وبين الحق ، فحصل البعد فيما بينهما وحصل الحجاب وهكذا انتهت سلطنة هذه الأسماء المقتضية للبعد والحجاب ، وانتهت أحكامها ، عادت سلطنة الأسماء الأول ، فعادوا إلى الرؤية ، فعلم أن لكل اسم حدّا معلوما في السلطنة محلا وزمانا ، فلها الربوبية بحسب تلك

" ١٨٩ "

الأزمنة .
قال رضي الله عنه : [وأما تفاوت مراتبهم حال المجالسة مع الحق ، فهو بحسب تفاوت مراتبهم في نفس الحق ، وبحسب صحة عقائدهم في الله ، أو علومهم ومشاهداتهم الصحيحة ، وإيثارهم فيما قبل جناب الحق على ما سواه ، وطول زمان المجالسة وقصرها وتفاوت الشرف فيما يخاطبون به ، وما يفهمونه من خطابه ، هو بحسب ما ذكرناه ، وبحسب حضورهم على ما كانوا يعلمون منه ، أو استحضارهم له بمقتضى اعتقاداتهم فيه ومناسبتهم لجنابه من حيث مقام كثيب الرؤية ، والتجلي الخصيص بهم منه ، فاعلم ذلك] .

إشارة إلى ما يظهر عليهم بحسب المناسبة الذاتية بعد ذكر ما يظهر عليهم بالمناسبة الأسمائية أي : وأما تفاوت مراتبهم في القرب من الحق والبعد منه - مع اشتراك الكل في المناسبة - فهو بحسب مراتبهم في نفس الحق ، فإن المناسبة الذاتية متفاوتة سواء كانت من جهة ضعف تأثير مرتبة العبد في التجلي المتعين لربه أو من جهة حظ العبد من صورة الجمعية الإلهية ، وبحسب صحة عقائدهم في الله ، وهي أيضا تقيد المناسبة الذاتية حتى توجب الفناء فيه والبقاء به .

واحترز بالصحيحة عن الفاسدة ، فإنها توجب البعد والحجاب ، وهذا في حق الكاملين وبحسب إيثارهم فيما قبل ، أي : قبل الحمل إلى كثيب الرؤية جناب الحق على ما سواه ، فإنه يفيد أيضا المناسبة الذاتية بالمحبة له حتى يصير مظهرا للحب الأزلي ، فيظهر فيه بكماله أو بشيء منه ، وهذا يعم الكاملين وغيرهم .

ثم ذكر أن طول زمان مجالسته وقصرها يكون بحسب ما ذكرنا من أنه بحسب مراتبهم في نفس الحق ، وصحة عقائدهم وعلومهم ومشاهدتهم وإيثارهم جناب الحق مع حسب حضورهم معه في الدنيا ، واستحضارهم له بمقتضى اعتقادهم ، وبحسب مناسبتهم بجنابه من حيث الأسماء التي جاءت بهم في مقام كثيب الرؤية ، وإفادتهم التجلي الخصيص بهم ، إذ مجرد ما ذكرنا أولا إنما يوجب نفس المجالسة مع مقدار من القرب والبعد لا غير ، وهكذا تفاوت الشرف فيما يخاطبون به ، وفيما يفهمونه مع كون الخطاب واحدا .

قال الشيخ رضي الله عنه : [وأما حال الكمّل - نفعنا الله بهم فيما ذكرنا وسواه - فإنه بخلاف

" ١٩٠ "

ذلك فإنهم قد تجاوزوا حضرات الأسماء والصفات والتجليات الخصيصة بها إلى عرصة التجلي الذاتي ، فهم كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن شأنهم بقوله : "صنف من أهل الجنة ، لا يستتر الرب عنهم ، ولا يحتجب " " 1 " ، وذلك أنهم غير محصورين في الجنة وغيرها من العوالم والحضرات كما قد أشرت إليه في غير هذا الموضع ، من أن الجنة لا تسع إنسانا كاملا ولا غير الجنة ، فهم وإن ظهروا فيما شاءوا من المظاهر ، فإنهم منزهون عن الحصر والقيود ، والأمكنة والأزمنة ، كسيدهم ، بل هم معه أينما كان ، وحيث لا أين ولا حيث ولا جرم ولا بعد ولا حجاب ولا انتقال لزيارة ولا انتهاء بحكم وقت من الأوقات والسماء والصفات ، فافهم واجتهد ، وتمنّ أن تلحق بهم ، وأن تشاركهم في بعض مراتبهم العلية : فإن الله ولي الإحسان] .

هذا يقابل قوله فيما تقدم : [وأول مراتب مظاهر الأرواح الإلهية ما عدا الكمّل عالم المثال ، فقال : خفاء لهم في الظهور فيما ذكرنا من عالم المثال ، ومن الصور الخيالية ومآكلها ومشاربها والخلع والتحف وكثيب الرؤية وغير ذلك ، بخلاف حال الجمهور إذ حال الجمهور يتقيد لحضرات الأسماء والصفات ، وما دونها من التجليات الخصيصة بها لعالم المثال وغيره ، وهؤلاء قد تجاوزوا حضرات الأسماء والصفات إلى عرصة التجلي الذاتي ، فلهم من المناسبة الذاتية أعلى المراتب بحيث لا دخل للأسماء فيها ؛ فهم كما أخبر النبي عليه السلام عنهم ، صنف من أهل الجنة لا يتستر الرب عنهم أي : حينا من الأحيان ، ولا يحتجب بجهة من الجهات عند التجلي عليهم .

وسبب عدم التستر والاحتجاب أنهم لا يتقيدون بمظهر سواء الجنة وغيرها من العوالم والحضرات ؛ وذلك لأن كل مقيد ضيق والإنسان الكامل واسع بسعة ربه ، فله بكل مكان مظهر من غير تقيد به ، فهم وإن ظهروا فيما شاءوا من المظاهر لا يتقيدون به ، وكذا لا يتقيدون بالأمكنة والأزمنة ، وإلا تقيدوا بها ، وأنهم لتسترهم في الظهور في كل مكان وزمان ، مع عدم التقيد ، بل هم معه في كل مكان وزمان ، وحيث لامكان ولا جهة ، بل صاروا مظاهر كلية لربهم بجميع تجلياته ، لا جرم لا بعد لهم ولا حجاب عنه بوجه من الوجوه ، فكذا لا انتقال عليهم لزيارة لما فيه من التخصيص بالمكان ، وهم منزهون عنه ،

....

(1)رواه الحكيم الترمذي في النوادر (1 / 101) بلفظ : (إن المتقين في الجنة) بدلا من (صنف . .).

“ ۱۹۱ “

ولا انتهاء لرؤيتهم بحكم وقت من الأوقات ؛ لأنهم جاوزوا الأزمنة ، ولا بحكم الأسماء والصفات القاضية بالامتياز ؛ لأنهم تجاوزوا حضرات الأسماء والصفات ، فافهم .
فإنهم مع الحق في الكل ، واجتهد أن تلحق بهم في بعض مراتبهم العالية بتبعيتهم ، بل وأن تشاركهم في ذلك بالاستقلال ، والله ولي الإحسان ، فلا تنظر إلى قصورك فتنقطع عن هذا الجهد] .

قال رضي الله عنه : [وأما المناسبات الثابتة بين الناس من جهة المراتب البرزخية ، فأنموذجها المنبه على تفاصيلها ، لمن لم يكشفها ، ولم يشهدها ، هو ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الإسراء :
" من رؤيته آدم عليه السلام في سماء الدنيا ، وأن على يمينه أسودة السعداء من ذريته ، وعلى يساره أسودة الأشقياء من ذريته ، أنه إذا نظر عن يمينه ضحك ، وإذا نظر على يساره بكى ". " 1 " . فهذه إشارة إلى مراتب عموم الأشقياء والسعداء]
.
إشارة إلى الوجه الثالث من وجوه المناسبات المرتبية ، وهي التي عليها الوسط الذي هو البرزخ بين الدنيا والقيامة الكبرى ، أعني أحوال القبر ، فذكر النموذج تلك المناسبة ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الإسراء ، وذلك الأنموذج منبه على تفاصيل تلك المناسبات بأنها منتسبة على حسب منازلها علوا وسفلا ، وإنما يحتاج إلى هذا التنبيه من لم يكشفها ولم يشهدها ، وإلا فلا حاجة له إلى الخبر ، وذلك أنه صلى الله عليه وسلم رأى آدم عليه السلام في سماء الدنيا ،
وذلك ليتولى القسم بين أولاده علوا وسفلا ، فلذلك يفوض إليه بعث النار يوم القيامة ، وضحكه عبارة عن رضاه عن أسودة السعداء ، وبكاؤه عبارة عن حزنه عليهم لرؤية نقصانه ، ويمينه عبارة عن الجانب الذاتي ؛ لأنه الجانب القوي أنا لها ، والقوي أحلى من الضعيف ، فافهم هذا الحديث ، أن الأشقياء يكون منزلهم تحت السماء الدنيا ، في البرزخ ، وأن السعداء فوق ذلك .

وهذا عن تفاصيل إليها أشار الشيخ فقال رضي الله عنه : [فأهل الشقاء هم الذين لم تفتح لهم أبواب السماء حال الموت ، وهم في شقائهم على مراتب مختلفة ؛ فإن النبي عليه وعلى آل بيته التحية : أخبر عن أرواح بعض الأشقياء أنها تجمع في برهوت “ 2 “ والحليتين والخاسئين

....
(1)رواه البخاري (1 / 135) ، ومسلم (1 / 148) بنحوه .
(2)برهوت : اسم بئر في بابل فيه هاروت وماروت.

" ١٩٢ "

والخابتين " . " 1 " مبدأ مراتب الأشقياء من مقعر السماء الدنيا التي فيها آدم ، وأنزلها ما ذكره عليه السلام ، ومراتب عموم السعداء في البرزخ السماء الدنيا على درجات متفاوتة يجمعها مرتبة واحدة ، ومراتب أهل الخصوص من السعداء ما أشار إليه صلى الله عليه وسلم في حديث الإسراء بعد ذكره آدم من أن : " عيسى عليه السلام في الثانية ، ويوسف في الثالثة ، وإدريس في الرابعة ، وهارون في الخامسة ، وموسى في السادسة ، وإبراهيم في السابعة على جميعهم السلام " " 2 " ،

وهكذا شأن شاركي هؤلاء الأنبياء والوارثين لهم تماما متفاوت المراتب في هذه السماوات ، فإن هذه الأخبار من الرسول صلى الله عليه وسلم هي باعتبار ما شاهده في إحدى إسرائه ، فإنه ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حصل له أربعة وثلاثون معراجا رواها وجمعها وأثبت رواياتها أبو نعيم الحافظ الأصفهاني رحمة الله عليه .]
أي : لما رأى أسودة الأشقياء عن يسار آدم عليه السلام ، فأهل الشقاء جميعهم لم تفتح لهم أبواب السماء حال كونهم ميتين ، فليس لهم مظهر سماوي ، وهم في شقائهم على مراتب مختلفة .

فإن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر عن أرواح بعضهم أنها تجمع في برهوت والخاسئين ، وهي آثار مشهورة ، فمرتبتهم في الشقاء كرة التراب .
وقد ذكر في حديث الإسراء : " أنهم تحت سماء الدنيا " " 3 " ، ومقتضاه أنهم في كرة الأثير .
فوجه الجمع بينهما الدّال على اختلاف مراتبهم ، أن مبدأ مراتب الأشقياء من مقعر سماء الدنيا فأعلاها ، وهو لما كان أدنى شقاوة كرة الأثير ؛ لقربهم من آدم عليه السلام في العصيان ورجاء الغفران ، وأنزلها ما ذكره صلى الله عليه وسلم : من أن بعضها تجمع في برهوت ، والخابتين ،
ثم ذكر أن مراتب عموم السعداء ، أي من كان شقاوة في عالم البرزخ ، قيد به إذ في القيامة يكونون فوق تلك المنازل في الجنة السماء الدنيا ، ولهم فيها أيضا مراتب مختلفة مع اشتراكهم في رتبة سماء الدنيا ، وذلك لجمعهم بين الطاعة والعصيان وحصول الغفران ، كآدم عليه السلام ومراتب

....

(1)رواه عبد الرزاق في مصنفه (5 / 116) بنحوه .
(2)رواه الطبراني في الأوسط . (41 / 7)
(3)لم أقف عليه.

" ١٩٣ "

خواص السعداء فوق ذلك ، وإن كانت لهم معاص لكنها بدلت بالحسنات ، فلم يعبأ بها .
كما أخبر عليه السلام عن هؤلاء الأنبياء ، وهكذا شأن الكمّل من ورثتهم وأتباعهم مع اختلافهم أيضا في المرتبة ، ذكر أنهم لكونهم من أهل الكمال لا ينحصرون هناك ، بل هي بعض مظاهرهم ، فإن هذه الأخبار من الرسول صلى الله عليه وسلم باعتبار بعض مشاهداته الحاصلة في بعض معاريجه .

قال الشيخ رضي الله عنه : [وكيف ينحصر هذا الحال مع هؤلاء الأنبياء السبعة دون غيرهم ، ومن البيّن أن الرسل والأنبياء كثيرون ، وفيهم الكمّل بتعريف الله ، كداوود عليه السلام المنصوص على خلافته ، وغيره من أكابر الأنبياء المرسلين ، فأين تتعين مراتبهم البرزخية بعد الموت ، ومن ثم إلى العالم الأعلى الأسفل ، وعالم السفلى محل تعينات مراتب الأشقياء على اختلافهم ، فتعين أن تكون طبقات تعينات مراتب الأنبياء والمرسلين ، والكمّل من ورثتهم وأهل الخصوص من السعداء بعد الموت ، وقبل الحشر في الحضرات السماوية ، وأن موجب ما ذكره عليه وعلى آله السلام - هو ما سبقت الإشارة إليه ، فهو كالأنموذج لما لم يتعين ذكره ، فافهم .

فهذه الرواية الخاصة من النبي صلى الله عليه وسلم لهؤلاء السبعة إنما موجبها حالة إذ مناسبة صفاتية أو فعلية أو حالية لا غير ، كالأمر في شأن يحيى عليه السلام من أن يكون تارة مع عيسى عليه السلام ، وتارة مع هارون عليه السلام ، وليس ذلك إلا مقتضى مشاركته لهما - على جميعهم السلام - فتدبّر ترشد إن شاء الله تعالى.]
وليس منع ثبوت تلك المعاريج له صلى الله عليه وسلم ، فكيف ينحصر هذا الحال ، أي : التعين في السماويات في هؤلاء السبعة مع كثرة الرسل والأنبياء ، والحال أن الكمل غير منحصرة في هؤلاء السبعة كداوود عليه السلام ، إن نصر عزّ وجلّ على خلافته بقوله : يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناكَ خَلِيفَةً [ص : 26].

وقد قال عزّ وجلّ في حق آدم : إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً [البقرة : 30] ، فكيف يكون دونه ، وكذا غيره من أكابر الأنبياء والمرسلين ، مع أن هارون ليس من المرسلين ، فإذا كان له تعين في السماويات ، فكيف لا يكون للمرسلين ذلك ، فإن لم يكن تعين مراتبهم في السماوات ، فأين تتعين مراتبهم البرزخية بعد الموت قبل القيامة ، وليس في

" ١٩٤ "

الواقع لتعينها إلا العالم الأعلى السماوي ، والعالم الأسفل العنصري ، والعالم السفلي محل تعينات مراتب الأشقياء على اختلاف طبقاتهم ، فكيف يشارك السعداء بل الأنبياء والكمّل من ذريتهم في تلك المراتب ، ولا يمكن أن يكون تعينات مراتبهم في تلك المنازل ؛ لأن ذلك يختص بما بعد الحشر .

فتعين أن يكون مراتب الأنبياء والمرسلين والكمّل من ورثتهم من الأولياء ، وأهل الخصوص من السعداء ، وإن لم يبلغوا مراتب الأولياء بعد الموت ، وقبل الحشر في الحضرات السماوية ، فأين يصح الحصر في الأنبياء المذكورين ، بل موجب ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم لهؤلاء الأنبياء السبعة هو ما سبق الإشارة إليه من أنه في بعض مشاهداتهم مما ذكره عليه السلام في ذلك الحديث كالأنموذج لما لم يتعين ، أي : لم يذكره على التعين ، لكنهم مذكورون على الجملة إذ جعل عليه أسودة السعداء عن يمينه ، فدل على أنهم في السماوات .

ثم ذكر ما هو سبب هذه المشاهدة الخاصة ، بل موجبها في تلك الحالة غلبت مناسبة لأولئك الأنبياء مع تلك السماوات ، صفاتية أو فعلية أو حالية لا ذاتية ، وألا يتغيروا عن تلك السماوات أصلا ، لكنه ليس كذلك كالأمر في شأن يحيى عليه السلام من أن يكون مع عيسى ، وتارة مع هارون ، وليس ذلك الاختلاف فيه إلا من مقتضى مشاركته الذاتية لا تتغير ، على أنه يدل على تعدد المعاريج حمل الروايات المختلفة على الصحة ؛ فلذلك قال الشيخ : (فتدبر ترشد) أي : أن حال مشاركتهم في تلك الصفات والأحوال كذلك يكون تعيناتهم في السماوات .

النص الحادي والعشرون :
قال رضوان الله عليه : [نص شريف جدّا] لما ذكر في النص السابق الحق والخلق ، ومراتبهم ومناسبتهم الذاتية والمرتبية ، ذكر ما يجمع الكل من التوحيد من غير أن يحجب الحق الخلق ، ولا الخلق الحق ، وشرفه بعلو مرتبة هذا المقام على سائر المقامات ، وكونه جدّا لكونه مرجع الكل وغايته .

قال رضي الله عنه : [اعلم أن الحق هو الوجود المحض لا اختلاف فيه ، وإنه واحد وحدة حقيقية لا يتعقل في مقابلة كثرة ، ولا يتوقف تحققها في نفسها ، ولا تصورها في العلم

" ١٩٥ "

الصحيح المحقق على تصور ضد لها ، بل هي لنفسها ثابتة مثبتة لا مثبتة .
وقولنا : وحدة للتنزيه والتفهيم لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصور في الأذهان المحجوبة .]
أي : الحق في التعين الأول " 1 " ، والصور العلمية الذاتية هو الوجود المحض ، لم يقل هو المجرد ، إذ هو فيه وثمة لا يتقيد بالظهور والبطون لا اختلاف فيه بتحقق شيئين :
الماهية والوجود ، أو المطلق والقيود .
والوجود المحض واحد ؛ لأنه الواجب لذاته ولا تعدد فيه ، وحدة حقيقية لا إضافية مقابل الكثرة ، وكيف يتعقل في مقابلة الكثرة وهي ضد الوحدة ، وليس لها ضد أصلا وإلا توقف تحققها ذهنا على توقف ضدها فيه ، ولا يتوقف تحققها في نفسها على ضدها ، وإلا لزم توقف الواجب على الغير ، ولا تصورها في العلم الصحيح ، وفسّر الصحيح بالمحقق للحاصل بالكشف على تصور ضد لها ، بخلاف علم المحجوبين من المتكلمين حتى افتقروا في إثباته إلى أدلة التوحيد ؛ وذلك لأنهم تصوروا الوحدة في مقابل الكثرة ، فتصوروها زائدة على الذات ، فأثبتوها بالأدلة على النهج عروضها للذات ، وليس كذلك ، بل هي بنفسها ثابتة خارجا وذهنا ، مثبتة لما سواها لا مثبتة بالغير كأدلتهم .
ثم استشعر سؤالا بأن الذات من حيث هي يمكن تعقل واحدة وكثيرة ، فكيف الوحدة عينها .
فأجاب بأن قولنا : وحدة للتنزيه عن الكثرة المتوهمة للمحجوبين ، وتفهم أن تلك الذات نفس الوجود المحض ، إذ الوحدة تساوق الوجود ، فكل موجود له وحدة حتى الكثير لا من حيث هو كثير ، بل من حيث فيه كثرة ، والوحدة تعرض الكثرة .
قيل : الكثير من حيث هو كثير يعرض له الوجود دون الوحدة .
قلنا : لما عرضت الكثرة التي فيه ، فقد عرضت للكثير بالواسطة ، وتغاير الجهات أمر عقلي . قيل : لو كانت نفس الوجود ، لكان التفريق إعداما وهو باطل ، إذ ليس شق

....

(1)يعنون به الوحدة التي انتشت عنها الأحدية والواحدية ، وهي أول رتب الذات ، وأول اعتباراتها .
وهي القابلية الأولى لكون نسبة الظهور والبطون إليها على السواء ، ويعبر بالتعين الأول عن النسبة العلمية الذاتية باعتبار تميزها عن الذات الامتياز النسبي لا الحقيقي.

" ١٩٦ "

البعوض بإبرة البحر الأخضر إعداما له ، وإحداثا لبحرين آخرين ضرورة .
قلنا : إنما يمكن التفريق إعداما لو كان مبدأ للوحدة ، فإن وحدة البحر أيضا باقية ، سلمنا أنه يكثر ، فقد عدم من حيث الوحدة ، وإحداث البحرين ، أي : صفة جعلت لبحرين قبل الأحداث لا يكون محض عدم ، وإن كانت غير الوجود ، فلم يذكر الدلالة على مفهوم الوحدة المقابلة للكثرة ، وهي أن يكون مفروضها شخصا لا يقبل القسمة بالوحدة والكثرة ، فيه يتحدان من غير أن تتعدد ذات الواجب تعالى .

قال الشيخ الكبير رضي الله عنه : [وإذا عرفت هذا ، فنقول أنه سبحانه من حيث اعتبار وحدته المنبه عليها ، وتجرده عن المظاهر وعن الأوصاف المضافة إليه من حيث المظاهر وظهوره فيها ، لا يدرك ولا يحاط به ولا يعرف ولا ينعت ولا يوصف] .

أي : إذا عرفت أنه محض الوجود لا اختلاف فيه ، وأن وحدته ليست في مقابلة الكثرة ، فنقول : أن الحق سبحانه وتعالى من حيث اعتبار وحدته المنبه عليها قيد بذلك ؛ لإمكان معرفته من جهة الوحدة التي له في الصفات التي لا يدرك إدراكا تاما ؛ لأنه يقتضي تميزه عما عداه ، وما لا ضد له كيف تميز عما عداه ولا يحاط به بالتعريف الحدّي ، إذ لا ذاتيات فيه لتعريفها على الاختلاف في ذاته من الجنس والفصل ، ولا التعريف الرسمي ، إذ لا عبرة للوازم في تلك الحضرة ، بل ولا ينعت نعتا يميزه بوجه ذاتي ، ولا يوصف بوصف يميزه بوجه عرضي ، إذ لا عبرة لها ، وهكذا من حيث اعتبار تجرده عن المظاهر ، وهي أوصافه باعتبار ، ولا باعتبار ذاته ، إذ لا يتقيد بشيء تميزه حينئذ ، وجميع ما ذكرناه باعتبار التميز ، فافهم .

قال الشيخ رضي الله عنه : [وكل ما يدرك في الأعيان ، ويشهد من الأكوان بأي وجه كان أدركه الإنسان ، وفي أي حضرة حصل الشهود ، ما عدا الإدراك المتعلق بالمعاني المجردة والحقائق في حضرة غيبها بطريق الكشف ؛ ولذلك قلت في الأعيان ، أي : ما أدرك في مظهر ما كان ، فإنما ذلك المدرك ألوان وأضواء وسطوح مختلفة الكيفية متفاوتة الكمية ، تظهر أو مثلتها في عالم المثال المتصل بنشأة الإنسان أو المنفصل عنه من وجه على نحو ما هو في الخارج ، أو ما مفرداته في الخارج ، وكثرة الجميع محسوسة ، والأحدية فيها معقولة أو محدوسة ، وكل ذلك أحكام الوجود أو قل صور نسب علمه أو صفات لازمة له بحيث

" ١٩٧ "

اقترانه بكل عين موجودة بسر ظهوره ، فيظهر فيها وبها ولها بحسبها كيف شئت ، وأطلقت ليس هو الوجود] .

جواب سؤال مقدر تقديره : إنكم قلتم أن الوجود من حيث وحدته لا يدرك ولا يعرف ، وقد قلتم أيضا : أن الوحدة ثابتة له بالذات ، ومن لوازمه المساوقة ، ونحن نحس به في الأعيان والأكوان ، ونعرفه في المعاني المجردة والحقائق في حضرة غيبها بطريق الكشف .

فأجاب بأن : الإدراك إما متعلق بالمعاني المجردة والحقائق الغيبية ، فهي أمور عقلية لا وجود لها ، فكيف يدرك فيها الوجود والكشف إنما يدرك في حضرة غيبها وهي عدمية ، وإما بالأعيان ، فكل ما يدرك في الأعيان سواء أدركه الإنسان الذي هو أكمل المدركين بعقله أو بروحه أو بقلبه أو بحواسه الظاهرة أو الباطنة ، وكذا ما يشهد من الأكوان ، أي :
في حضرة من الحضرات الحقيّة والخلقية ، حصل الشهود ، لا بدّ وأن يكون في مظهر ، سواء كان من المظاهر الحسية أو الروحانية .
فالمدرك بالذات من ذلك إنما هو الألوان والأضواء ، وبالعرض السطوح مختلفة الكيفية باختلاف ألوانها ، فتفاوت الكمية لا يستلزم إدراك السطوح ذلك - هذا - في الحس الظاهر .

وأما الباطن فالمدرك أمثلتها ، تلك الأمثلة في عالم المثال المتصل بنشأة الإنسان ، وهو الخيال الذي هو في مقدم الدماغ ، أو عالم المثال المنفصل عن الإنسان من وجه لكونه ليس من قواه ، بل في فلك البروج ، لكنه متصل به من وجه آخر ، إذ لولاه لم يدرك أصلا بتلك الأمثلة تظهر في أحد العالمين على نحو ما هي أمثلته في الخارج ، فتظهر أمثلة الألوان والأضواء والسطوح المذكورة ،
أو على ما تقرر ذاته في الخارج لبحر من الزئبق فالإحساس بذلك وإدراكها ليس بإحساس ، وأدرك للوجود ؛ لأن كثرة الجميع محسوسة سيما في السطوح المختلفة الكيفية ، المختلفة المتفاوتة الكمية ؛ والأحدية اللازمة للوجود فيها معقولة أو محدوسة ، أي : يدركه بالعقل أو بالحدس ، فإذا لم يدرك الوحدة المساوقة للوجود ، لم يدرك الوجود أيضا .

لا يقال : وما ذكرتم أن الوحدة فيها معقولة أو محدوسة ، فقد أدركت ؛ فأدرك

" ١٩٨ "

الوجود ؛ لأنّا نقول : المراد الإدراك التام ، ولم يدرك كذلك ، بل في الجملة ؛ على أن هذه الوحدة المدركة فيها ليست هي وحدة الوجود ، فإنها لا تدرك فيها أصلا ، وإذا لم يكن المرئي من هذه الأشياء نفس الوجود ، فنقول كل ذلك المدرك أحكام الوجود من حيث اقترانه لكل عين أضيف إليه الوجود ، وليس ذلك الاقتران بطريق الاتصال ، بل بسر ظهوره فيها ،
أي : في حقائقها ، وظهوره إذا هي تراه في غيره ، كما ترى في الآفاق والأنفس ؛ ويظهر بها لذاتها أو لغيره وبحسبها لا بكليته ؛ كما هو ، فلذلك يتفاوت ظهور في الإنسان وغيره .

أو نقول : كل ذلك المدرك صور نسب علمه ، أي : الحقائق التي فيه من حيث اقترانه بكل من تلك الحقائق إلى آخره .
أو تقول صفات لازمة له من حيث اقترانه المذكور ، والفرق بين هذا وبين الأحكام والصور ، أن الصفات تتعلق بالذات وله بواسطة وصف آخر ، والأحكام يجوز تعلقها بالصفات فقط ، والصور لا بدّ وأن تختص بالصفات لا فيها ، بل في مظاهرها كيف شئت وأطلقت ، فقل وأطلق .

والحاصل أن ذلك المدرك ليس الوجود الذي هو الحق الواحد من حيث هو واحد ، ثم علله الشيخ ، فقال : [فإن الوجود واحد ، ولا يدرك بسواه من حيث ما يغايره على ما مر من أن الواحد من كونه واحدا لا يدرك بالكثير من حيث هو كثير وبالعكس ، ولم يصح الإدراك للإنسان من كونه واحدا وحدة حقيقية كوحدة الوجود ، بل إنما صح له ذلك من كونه حقيقية متصفة بالوجود والحياة وقيام العلم به ، وثبوت المناسبة بينه وبين ما يروم إدراكه وارتفاع الموانع العائقة عن الإدراك ،
فما أدرك ما أدركه إلا من حيث كثرته ، لا من حيث أحديته ، فتعذر إدراكه من حيث هو ما لا كثرة فيه أصلا لما مر . ولهذه النكتة أسرار نفسية ذكرتها بتفصيل أكثر من هذا في كتابي المسمي بكشف ستر الغيرة عن سر الحيرة ، وسيرد أيضا في داخل الكتاب ما يزيد بيانا لما ذكرناه وأصلناه إن شاء الله تعالى] .

أي إنما لم يدرك الوجود فيها ؛ لأنه واحد ولا يدرك الواحد بالكثير من حيث هو كثير ؛ لأنه يغايره ، والمغايرة مباينة ، والمباينة مانعة من العلم على ما مر في النص الحادي عشر.

ولذا لا يدرك الكثير بالواحد من حيث هو واحد على أنه لو أدرك الواحد بالكثير لا تنقش له صور بحسب أجزاء الكثير ، فيدرك كثيرا ، ولو أدرك الكثير بالواحد لتمثل في الواحد ، وهو محل لعدم اتساع الواحد لتمثل الكثير فيه .

نعم يدرك الواحد بالكثير من جهة واحدة كونت الكثير بالوحدة من حيث شمول الواحد له بالقوة ؛ فلذلك قال رضي الله عنه : (لا يدرك بسواه من حيث ما يغايره .)
وقال : (من كونه واحدا) ، ثم استشعر سواه ، لا بأنه لم يجز أن يدركه الإنسان من حيث وحدته ، فإن الكثير من حيث وحدته يجوز أن يدرك الواحد ؛ ولذلك قيد ثم المنع من حيث الكثرة ، فأجاب بأن إدراك الإنسان للحق ليس من جهة كونه واحدا وحدة حقيقية كوحدة الوجود ،
فإنه ليس له ذلك ، سلمناه فلا ندركه إلا من حيث كثرته ، كالاتصاف بالوجود ، وفيه الكثرة من الماهية والوجود ، بل بشرط الحياة مع هذين إذ الميت لا يدرك شيئا بل بشرط رابع هو العلم ، وخامس هو المناسبة ، وسادس هو ارتفاع الموانع ، فإذا كان كذلك يقدر إدراك الإنسان من حيث هو إنسان لا كثرة فيه أصلا ، لما مر أن الكثير لا يدرك الكثير ، فلا يدرك من الحق (إلا) باعتبار صفاته أو مظاهره .

فإن قيل : هذا يناقض ما مر من التجلي الذاتي له ، قلنا : ليس ذلك التجلي مع بقاء أنانيته بل مع صيرورتها مغلوبة تحت نور التجلي الأحدي " 1 " ، وغلبة الوحدة الوجودية عليه في تلك النفس ، وفي الإنسان أحدية إذا ظهرت وغلبت أدرك بها لا من حيث إنسانيته ، لكن الإنسان من حيث أحديته لا يدرك شيئا ، فإن أدرك فلا يبقى إنسانا موصوفا بالأحدية ، فافهم .

قال رضي الله عنه : [ثم نرجع إلى تمام ما كنا بسبيله ، فنقول : الوجود في حق الحق عين ذاته فيما عداه أمر زائد على حقيقته ، وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه أزلا ، ويسمى باصطلاح المحققين من أهل الله عينا ثابتة ، وباصطلاح غيرهم ماهية ، والمعلوم المعدوم والشيء الثابت ونحو ذلك] .

رجوع إلى تحقيق كون الحق هو الوجود ، لا أمر زائد على حقيقته يتقوم بذلك

....

(1)يعرف بالتجلي الأحدي الجمعي ، وهو التجلي الأول ، وسمي بالأحدي ؛ لأنه هو التجلي الذي باعتباره كان الله ولا شيء معه . وسمي بالجمعي لأنه شهود الذات ذاتها بجميع اعتباراتها.

" ٢٠٠ "

الوجود ، وإن لم يلحقها لم توجد بل بقيت معدومة أما الأول ؛ فلأنه لو قام وجوده بماهيته ، لكان محتاجا إليها وهي غيره ، والمحتاج إلى الغير ممكن ، وهي ليست غير الماهية ، وإلا لكان وجوده الواجب بغيره ، فهي الماهية ، والعلة متقدمة على المعلول بالوجود ، فتتقدم الماهية على الوجود بالوجود ، وأنه محال ومتناقض ، ولازمة تقدم الشيء على نفسه والتسلسل .
قيل : العلة متقدمة إما بالوجود ، فممنوع كتقدم الماهية الممكنة فإنها قابلة للوجود والقابل يتقدم لا بالوجود ، كما ذكرتم بعينه ، وأيضا فالأجزاء مقومة للماهية المركبة ، والمقومة متقدم وليس بالوجود ؛ لأنّا نجزم بذلك التقدم ، وإن قطعنا النظر عن الوجود .

قلنا : المفيد للوجود لا بد ، وأن يلحظ العقل له وجود أولا ، والمستفيد للوجود لا بد ، وأن يلحظ له الخلو عن الوجود والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه ، فالمنع مندفع والفرق بين صورة النزاع ، وما جعلتموه سندا بيّن لصورة الوجود في صورة النزاع ، والعدم في السند الأولى وقطع النظر في الثاني لضرورة .
فإن قلت : لا نسلم أن المفيد ، وجود لشيء لا بدّ وأن يكون له وجود قبله ، وإنما هو لو أفاد لغيره لا غير ، وإلا لزم كونه موجودا مرتين .

قلنا : الوجود حينئذ غير الماهية الموجدة ، فيكون لها وجود قبل وجودها ويتسلسل ، على أنا لا نسلم أن أجزاء الماهية ليست متقدمة ذهنا وخارجا .
وأما الثاني فلوجوه : الأول : الماهية الممكنة من حيث هي تقبل العدم ، وإلا ارتفع الإمكان والماهية مع الوجود تأباه ، ولو كان نفس الماهية أو جزؤها لم تكن قابلة للعدم لاجتماع النقيضين ، بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي ، كما تأباه مع اعتبار الوجود .
قيل : إن أردت بقبولها العدم ، إنها تثبت خالية عن الوجود ، فلا نسلم ثبوتها حينئذ ، وإن أردت ارتفاعها ، فلا نسلم أنها لو كانت الوجود لما قبلته ، لأن الوجود نفسه يرتفع ، فالوجود يقبل العدم ، ولا يلزم اجتماع النقيضين .

قلنا ثبوتها ضروري ؛ لأنها غير مجعولة على ما يذكره آنفا ، وارتفاع الوجود ممنوع ، وإلا لكان قابلا لنقيضه ، وهو أشد من اجتماع النقيضين على ما مر ، الثاني : إنّا نعقل الماهية مع الشك في وجودها .
قيل : في الخارجي دون الذهني ، فإنه نفس التعقل ، والكلام في الوجود المطلق.

" ٢٠١ "

أجيب : بأن تحقق الذهني لا يمنع الشك فيه ؛ ولذلك اختلف فيه ، فمن أثبته فالبرهان ، وأيضا فالماهية الخارجية خالية عن الوجود الذّهني ما لم يتعقل ، فتغايرتان.
وقد ثبتت مغايرة الخارجي لها فتغاير المطلق ، لا وهاهنا أبحاث طويلة مر أكثرها في المقدمة ، ولا يليق ما بقي منها بكتب الصوفية ، فليراجع بها كتب الكلام والحكمة.
ثم ذكر رضي الله عنه ما هو حقيقة كل شيء ، وهي التي يزيد عليها الوجود ، بأنها عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه أزلا.

بيانه : إن الذات الأزلية مشتملة على شؤون كثيرة لا تميز لها فيها ، وللعلم الأزلي نسبة إلى كل شأن ، بها يتعين ويصير صورة في العلم الأزلي ، وبإضافة الوجود إليها يتحقق الشيء.
فلذا قال المتكلمون : لكل شيء حقيقة هي بها ، هي مغايرة لما عداه لازما أو مفارقا ، فيجاب بها عند السؤال بما هو كالحيوان الناطق في جواب : " ما الإنسان. "
فمعنى قوله : عن نسبة تعينه احتراز عن الشؤون ، وعن الوجود المطلق الذي لا نسبة فيه.

وقوله : " في علم الحق " احتراز عن ظهورها بصور الوجود ، فإنها ماهيات موجودة.
واحترز بذلك أيضا عن علم الحق ، فإن الماهيات لا يجب ثبوتها فيه إلا بحسب علم الحق ، وفي علم الخلق ، هي أمور اعتبارية لا يجب ثبوتها.
فلذلك قال المتكلمون : هي لا تثبت مجردة عن الوجود ، وقوله : أزلا ، احتراز عن علم الحق بها في علمه تعالى متصفة بالوجود ، فإن ذلك ليس من نفس الماهية بل زائدا عليها كما ذكرنا . وتسمى هذه الحقيقة باصطلاح أهل الله الجاعلين لها أمرا ثابتا أزليّا علنيّا لتعينها وتميزها ثابتة لثبوتها في علم الحق ، من غير اتصاف بالوجود الخارجي.

وباصطلاح غيرهم إما ماهية ؛ لأن تحقق الشيء بهذا عندهم ، وأما عند المحققين فبالوجود لا بها ، وأما المعلوم والمعدوم قول بعض المتكلمين القائلين بزيادة الوجود عليها ، وهي عندهم غير ثابتة فهي معدومة ، وأما الشيء الثابت ، وهو قول جمهور المعتزلة بقاء على أن المعدوم الممكن ثابت ، لكن الشيء عند أهل الله يختص بالموجود ، لقوله:

وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً [مريم : 9] ، مع أنه كان ممكنا ، وهنا

" ٢٠٢ "

أبحاث طويلة لا تتعلق بما نحن فيه .
قال الشيخ رضي الله عنه : [والحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحدا ؛ لاستحالة إظهار الواحد وإيجاده من حيث كونه واحدا مع ما هو أكثر من واحد ، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان المكونات ما وجد منها ، وما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده ، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود المسمى أيضا بالعقل الأول ، وبين سائر الموجودات كما ذكره أهل النظر من الفلاسفة ، فإنه ما ثم عند المحققين إلا الحق والعالم . والعالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله - كما أشرنا إليه من قبل - متصفة بالوجود ثابتا] .

لما فرع من بيان كون نفس الوجود ، شرع فيما يتفرع على وحدته ، فقال : (وهو من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحدا) ضرورة استحالة إظهار الواحد من حيث كونه واحدا ، ما هو أكثر من واحد ، وكذا إيجاد الواحد من حيث كونه واحدا ، ما هو أكثر من واحد] .
قال الأستاذ المحقق نصير الدين الطوسي - قدّس الله سره : -
وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح إنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية ، وتقريره أن يقال : مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه " ألف " غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه " ب " ، أي : عليته لأحدهما غير عليته لآخر .
وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما ، فإذن المفروض شيء واحد ، هو شيئان أو شيء موصوف بصفتين متغايرتين ، وقد فرضنا واحدا هذا خلف .
وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ، ثم قال : ولزيادة الوضوح .

قيل : إذا كان الواحد يجب عنه اثنان ، فهما إما من مقوماته أو لوازمه أو أحدهما مقوم والآخر لازم ، فإن فرضنا من لوازمه ، عاد الكلام الأول بعينه ، وهو كونه بحيث يجب عنه الحقيقة الأولى ، غير كونه بحيث يجب عنه الثانية ، ولم يقف فهما من مقوماته .

وإن فرضنا التقدير الثالث يكون حيثية استلزم ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ، ويلزم أن يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته ، وإلا فعاد الكلام .
وعلى التقديرات يلزم تركب إما في هيئة ذلك الشيء ، كالجسم المنقسم إلى مادة

" ٢٠٣ "

وصورة ؛ أو لأنه موجود بعد كونه شيء ما ، كما في العقل الأول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب مغايرة ماهيته ووجوده أو بعد وجوده بتفريق له ، كما في الشيء المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته وبالجملة فهو منقسم الحقيقة ، انتهى كلامه رفع مقامه.

فإن قلت : هذا الدليل يقتضي ألا يكون البسيط علة لواحد ، فإن كونه فاعلا لكذا ، هذا المفهوم مغاير لمفهوم ذاته ، فإنّا نتصور الذات البسيطة ، ونشك في كونها علة لكذا ، فهذا المفهوم إن كان مقاوما له ، كان مركبا ، وإن كان لازما عاد الكلام جذعا ، ولا يتسلسل بل ينتهي إلى حيثية مقومة ، فيلزم التركيب.

فالحاصل أن هذا التسلسل لم يلزم من تعدد المعلول ، بل من مغايرة حيثية الذات ، وكون تلك الحيثية معلولة للذات بتقدير كونها غير مقومة ، فلم يختلف الحال بكونه علة لواحد أو أكثر ، فإذن لا بدّ من التزام هذا التسلسل ، أو كون الحيثية غير معلولة ، وعلى التقديرين يبطل الدليل . قلت : الحيثية الواحدة ذاته ، ولا يمكن في الحيثيتين المتخالفتين ، فلا تكون معلولة ، ولا مقومة ويجوز أن تكون علة ، فلا تكون الحيثيتان مختلفتين ، فلا تكون معلولة ولا مقومة ، ويجوز أن تكون علة فلا تكون الحيثيتان مختلفتين . ذلك.
فإن قلت : لا نسلم لزوم التسلسل ، وإنما يلزم لو كان علة أمر ثبوتي ، وهو ممنوع ، فإنه أمر آخر أزلي ، فإنه يفتقر إلى علة.

قلت : كونه استلزام علة أمر ثبوتي لتوقف وجود المعلول عليه ، فإنه ما لم يكن الفعال في نفسه ، لا يصدر بحيث يجب عنه المعلول ، فإن كل شيء لا يكون فاعلا لكل شيء ، بل لا بدّ من معنى يختص به ، باعتباره يكون فاعلا ، اعتبره معتبر أم لا.
فإن قلت : كونه علة إذا كان اعتباريّا ، سقط الدليل ، فإن كان حقيقيّا فقد صدر عنه الأول اثنان ، إذ لا يكون المعلول الأول معلولا.
قلت : المبدأ الأول علة لذاته ، فعليته عين ذاته ، وإلا توقف المعلول على أمر آخر يرجح وجوده عنه ، فكان هو المعلول الأول ، هذا خلف.

وعارض الإمام فخر الدين الرازي : بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة ، كقولنا هذا الشيء ليس بحجر ولا بشجر ، وقد يوصف بأشياء كثيرة ، كقولنا : هذا الرجل قائم وقاعد ، وقد يقبل أشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ، ولا شك أن مفهومات سلب

" ٢٠٤ "

تلك الأشياء عنه ، واتصافه بتلك الأشياء ، وقبوله لتلك الأشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور ، حتى يلزم الواحد من حيث هو واحد ، لا يسلب عنه إلا واحد ، ولا يوصف إلا بواحد ، ولا يقبل إلا واحدا .
وأجاب الطوسي : إن سلب الشيء عن الشيء ، واتصاف الشيء بالشيء ، وقبول الشيء للشيء أمور لا يتحقق عن وجود شيء واحد لا غير ، فإنه لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد ، بل يستدعي وجود أشياء فوق واحد يتقدمه حتى تلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة ، وصدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال .
وبيانه : إن السلب يفتقر إلى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ، ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط ، وكذلك الاتصاف فيفتقر إلى ثبوت موصوف وصفة ، والقابلية إلى قابل ومقبول ، واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر إلى اختلاف حال القابل ، فإن الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ، ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا ينفع خروجه عنها .
وأما صدور الشيء عن الشيء أمر يكفي في تحققه في فرض شيء واحد هو العلة ، وإلا امتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد .
لا يقال : الصدور أيضا لا يتحقق إلا بعد تحقق شيء يصدر عنه ، وشيء صادر ؛ لأنّا نقول : الصدور يطلق على معنيين : أحدهما أمر إضافي يعرض العلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه ، والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول ، وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ، ثم على الإضافة العارضة لهما وكلامنا فيه ، وهو أمر واحد إن كان المعلول واحدا ، وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها إن كانت العلة علة لذاتها ، وقد يكون حالة يعرض لها ، إن كانت علة لا لذاتها ، بل بحسب حالة أخرى .
أما إذا كان المعلول فوق واحد ، فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفا ، فيلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر ، انتهى .
وقد عورض بأن الإيجاد لا يمكن بدون صدور الاثنين : الماهية والوجود ، بأن النقطة المركزية محاذية للنقاط دون مفهوم كونها محاذية لنقطة غير مفهوم كونها محاذية

" ٢٠٥ "

لأخرى ، فإن كان أحدهما أو كلاهما داخلا في النقطة المركزية لزم تركيبها ، وإلا لا تكون النقطة مصدرا لهما ، وللزم إما التركيب أو التسلسل ، وأيضا الجوهرية علة للتحيز والقبول للأعراض الوجودية ، فهما أثران لبسيط .
لا يقال : أحدهما باعتبار الحال ، والآخر باعتبار الحيز ؛ لأنّا نقول الكلام في قابليته لهما ، وهو من عوارض ذاته .
والجواب : أن الماهية غير مجعولة ، ولو سلمنا أنها مجعولة ، فهي موصوفة بتقدم على الوجود الذي هو صفتها .

لا يقال : جعلها عين تحصيل وجودها ، لأنا نقول : فليست الماهية مجعولة بل هي مستقرة على ما كانت لكنها وصفت بالوجود ، ومحاذاة نقطة المركز لنقطة من المحيط باعتبار ما بينهما من النسبة ، وهي غير النسبة التي بينهما وبين أخرى من المحيط ، فليس المحاذاتان من جهة واحدة ، وعلة كل نسبة نقطة المركز مع نقطة من المحيط ، وكون الجوهر لها إنما يتم ببيان بساطته ، وكون الأمرين وجودين ، وانتفاء تعدد الأدلة والشرط على قبول التحيز ، لكونه إذا وضع ، وللأعراض لكونه محلا .

قيل : لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد يلزم أن لا يوجد الواحد واحدا آخر ، وعلى هذا إلى آخر الموجودات ، وذلك باطل ، ضرورة أن زيدا ليس علة عمرو وبالعكس .
وأجاب عنه الطوسي في رسالته : إن الواحد الذي لا أعتبر معه شيئا آخر ، جاز أن يصدر عنه أكثر من واحد ، مثلا إذا صدر عن الواحد واحدا آخر ، يجوز أن يصدر مع واحد آخر - كب - وعنه مع - ب - آخر (كج) ، ثم مع كل اثنين واحد آخر ، وعلى هذا فلا يلزم كون كل واحد من الشيئين على الآخر لجواز أن يكون أحدهما من سلسلة ، والآخر من سلسلة أخرى .

قيل : لو صدر عنه واحد ، ثم معه آخر له تأثير في الأول بلا شرط ، وفي الثانية بشرط الأول ، فكونه للأول بلا شرط غير كونه مصدرا للثاني بالشرط ، ويلزم إما التركيب والتسلسل .

قلنا : لا نسلم أن الأول مؤثر في الثالث ، بل المؤثر هو المجموع والتركيب فيه .
على أنّا نقول ، إنما يلزم أن يكون أحد الشيئين علة للآخر ، إن كان المعلول الأول

" ٢٠٦ "

موجودا واحدا من جميع الوجوه ، فإن المعلول لا بدّ من وجود صدر عن الواجب ، وماهية يقبله من إمكان ، فيجوز أن يصدر من المعلول الأول لكل جزء وشيء آخر .
وإذا عرفت هذا ،
فنقول : إنما قال المصنف رضي الله عنه : " لا استحالة إظهار الواحد ؛ لئلا يتوهم أن الواحد إنما يمتنع عنه صدور الواحد ، لإظهاره عن مذهب الصوفية في الأشياء ، فأشار إليه ليفهم العموم صريحا ، ثم لما كان هذا المذهب إلى امتناع صدور أكثر من واحد ، من الواحد من كل الوجوه محل تشنيع العلماء ؛

لاستلزامه وجود الأشياء المتوسطة بين الحق والحوادث اليومية ، وغيرها بحيث يعجز عن إيجاد بدون مشرب هذه الطائفة ،
فلذلك كفّروا القائلين به من الفلاسفة ، منع الشيخ رضي الله عنه ما يستلزم ذلك من قبول الأصل ، فقال : لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العالم المطلق البسيط ، وتكثره لا ينافي وحدته الحقيقية ،
كذلك النسب والرقائق في العقل الأول ، فهذا الوجود فاض على جميع أعيان الممكنات ، والحقائق الثابتة لها في العلم الأزلي ، فأبعد منها في الحال والماضي لم توجد ، فإنه محال وإن كان بالغير ، وقد سبق العلم الأزلي بأنه لا يوجد ، ولكن العلم الأزلي يتعلق بوجود الأشياء ، وكذلك تعلق بذلك الوجود العام في الأزل بالقوة ، ولكن ظهورها بالفعل تابع للنظام ، ويتعلق العلم بكل شيء وعلى ما هو عليه .

وهذا الوجود العام مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود بذلك الوجود العام ، كما ورد في الحديث : " أول ما خلق الله القلم " " 1 . "
وهو المسمى بالعقل الأول ، حيث قال صلى الله عليه وسلم : " أول ما خلق الله العقل " " 2 " ، وسمي قلما ؛ لأنه مبدأ التدوين والتسطير .
وعقلا بكونه مجردا ، ولبيان سائر الموجودات حتى الحوادث اليومية حتى يستند الجميع إلى الله تعالى بلا واسطة وليس معلوله عزّ وجلّ منحصرا فيه ، كما يقوله أهل النظر من الفلاسفة " 3 . "
قيد أهل النظر لهم ؛ لأن سائر المتكلمين غير المعتزلة ينفون الفرع مع الأصل ؛

....

(1)رواه أبو داود . (225 / 4)
(2)رواه الطبراني في الكبير (8 / 283) ، وفي الأوسط . (190 / 7)
(3)انظر : الفتوحات المكية. (87 / 4)

" ۲۰۷ "

لاستلزامهما الواسطة بينه وبين سائر الموجودات وجوبا عندهم .
ثم إن الشيخ رضي الله عنه منع هذه الواسطة بأنها بين الشيء ونفسه ، إذ ليس في الواقع إلا الحق ، إذ العالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله تعالى ،
وليس لها في الوجود أولا سوى ثبوتها في علمه تعالى ، ثم اتصفت بالوجود الخارجي ، فالواسطة إما بينه وبين وجوده والوجود عينه ، وإما بينه وبين حقائق أخرى بينه وبين مجموع وجود العالم وحقائقه ،

فأشار إلى بطلان الثاني بما قال الشيخ رضي الله عنه : [والحقائق من حيث معلوميتها ، وتعين صورها في علم الحق الذاتي الأزلي ، يستحيل أن تكون مجعولة لاستحالة قيام الحوادث بذات الحق سبحانه وتعالى ، واستحالة أن يكون الحق ظرفا لسواه أو مظروفا ، ولمفاسد أخرى لا تخفى على المستبصرين فافهم ؛
ولهذا لا يوصف بالجعل عند المحققين من أهل الكشف والنظر أيضا ، إذ المجعول هو الوجود ، فما لا وجود له لا يكون مجعولا ؛ ولو كان كذلك لكان للعلم القديم في تعين معلوماته فيه أزلا ، أثر من أنها غير خارجية عن العالم بها ، فلو قيل بجعلها ، لزم إما مساوقتها للعالم بها في الوجود ، أو أن يكون العالم بها محلا لقبول الأثر من نفسه في نفسه ، وظروفا لغيره أيضا كما مر ، وكل ذلك باطل ؛ لأنه قادح في صرافة وحدته سبحانه ، وقاض بأن الوجود المفاض عرض للأشياء الموجودة لا المعدومة ، وكل ذلك محال من حيث أنه تحصيل للحاصل ومن وجوه أخرى ، لا حاجة إلى التطويل بذكرها ، فافهم] .

فثبت أنها من حيث ما ذكرنا غير مجعولة ، وليس ثمة وجودين كما ذكرنا ، بل الوجود واحد ، وأنه مشترك بين سائرها ، مستفاد من الحق سبحانه ، أي : إنما يتصور الواسطة بين الحق وحقائق العالم ، لو كانت حقائقه مجعولة ، لكنها من حيث معلوميتها للحق ، وهو حيثية تعين صورها في علم الحق الذاتي الأزلي ، يستحيل أن تكون مجعولة ، والحقائق إما تتحقق بهذه الحيثية مجردة عن الوجود قبل العالم ، فكانت هذه الحيثية لها من الأزل ، وكانت أبدية .

وأما من حيثية أنها صورة معلومة لغيره تعالى ، وله عزّ وجلّ باعتبار ظهور علمه في المظاهر ، فهي وإن كانت مجعولة لكنه أمر عارض ، فهي من حيث هي حقائق ، غير مجعولة وإنما استحال كونها مجعولة من تلك الجهة ؛ لأن ذلك العلم لا يغاير الذات بوجه ، فهو في حكمها في امتناع قيام الحوادث به ، على أن القائم به ، وهو صفة الحق قائم بالحق ، فلو

" ٢٠٨ "

كانت مجعولة لكانت حادثة ، فيمتنع قيامها بذات الحق وصفته اللازمة القديمة أيضا . فإن لم تكن تلك الحقائق قائمة بالحق ، ولا يعلم وهي ثابتة هناك ، فهي إما حالة أو محال له ، والكل محال ، على أن في جعلها مجعولة ، مفاسد أخرى لا تخفى على المستبصر ، وتلك المفاسد لا توصف بالجعل عند المحققين من أهل الكشف ، ومن أهل النظر من الحكماء أيضا .

ثم بيّن تلك المفاسد بعد الإشارة إلى كونها في غاية الوضوح بحيث يسلمها كل محقق بأن المجعول هو الوجود الخارجي ، فما لا يكون في الخارج لا يكون مجعولا ، والأعيان لا وجود لها وإن ظهر بها الوجود ، وظهر عليها وأضيف إليها .

وأيضا لو كانت الماهيات مجعولة ، ولا شك أنها معلومات للحق تعالى لشمول علمه الأزلي على الكل ، لكان أول حدثت في علمه الأزلي ، ولم يوجد عن الذات من حيث هي ؛ لغنائها عن الكل ، فكان للعلم القديم أثر في تعين معلوماته فيه ، مع أن المعلومات غير خارجة عن العالم بها ؛ لأنها قائمة بالعلم القائم به ، بل هي قائمة ؛ لأنها معدومة لأنفسها ، فلا وجود لها إلا بالحق إذ هو الوجود المطلق ووجودها ليس في الخارج ، فلا يكون إلا في ذات العالم بها .

فلو قيل بجعلها ، فإما أن تكون حادثة في الأزل مساوقة للعالم بها في الوجود ، لكن الحدوث الزمني في الأزل محال ، أولا مساوقة لكنها حادثة في ذاته ، فالعالم بها إما عينه ، فيكون محلا لقبول الأثر من نفسه في نفسه ، أو غيره فيكون ظرفا لغيره ، وتعالى أن يكون ظرفا أو مظروفا .

ثم أبطل الكل بدليل تناسب التوحيد بأنه تعالى واحد من كل وجه من حيث أزليته ، وهذا قادح في صرافة وحدته إذ الحقائق المختلفة موجودة معه بوجود مستقل ، فلا يكون إلا بالترتيب معه على أنها لو كانت مجعولة ، لكانت موجودة والوجود الفائض عليها يكون عرضا لها ، وهي موجودة فيتكرر الوجود عليها ، فهو تحصيل الحاصل ، فهو محال من هذا الوجه ، ومن وجوه أخر لا حاجة إلى التطويل بها .

مثل ما يقال : الماهيات حينئذ إنما تتحقق بالوجود حال عدمه ، مثل ما يقال ، لو كانت مجعولة ، لكانت الإنسانية عند عدم جعلها الإنسانية ، فيلزم سلبه عن نفسه ، وهو

" ٢٠٩ "

محال .
ومثل ما يقال : أن بعض اللوازم تعرض الماهيات من حيث هي كالزوجية للأربعة ، فلو فرض أربعة غير زوج ، لم يكن أربعة ، فلا بدّ من تقررها مجردة عن الهويات ، والهوية هي الوجود ، ولو كانت مجعولة لكان ما جعلها قبل الوجود ، لكن هذه القبلية محالة ، فثبت أن الحقائق من حيث معلوميتها للحق غير مجعولة ، وإن كان جاز جعلها باعتبار آخر ، وإذا لم تكن مجعولة من حيث هي ، فليس في الواقع وجدان ، إذ تعدد الوجود إنما يلزم لو كانت الماهيات موجودة من حيث هي ، وهي مختلفة بذواتها حتى يختلف الوجود باختلافها اختلافا ذاتيّا .

فالوجود من حيث هو واحد في الحق والخلق ، وهو مشترك بين جميع الحقائق باعتبار ظهوره فيها وبها ، وأصله الحق فاض منه عليها فيضان نور الشمس لمن يقابله .
أشار إلى عدم احتياج وجود العالم إلى الواسطة ، بما قال رضي الله عنه : [ثم إن هذا الوجود الواحد العارض للممكنات المخلوقة ، ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر ، إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل باقتران وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر] .

أي : لما كان الوجود العارض للمكنات المخلوقة قيد بذلك ؛ لأنه لا يعرض لغيرها واحد ، فلا يمكن الممكنات واسطة باعتبار البعض الآخر لحصول ذلك الوجود في نفسه ، ولا لحصول نسبه واعتباراته .
أما الأول ؛ فلأنه ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر ، وإن كان هذا باطلا ظاهرا غير مجرد عن الأعيان والمظاهر ، فالاختلاف بهذه الأمور لا يستلزم الاختلاف بالحقيقة ، فهو واجب بالذات لا يفتقر إلى واسطة أصلا .

سلمنا أنه ليس بواجب ، فهو واحد ، فحصوله في ممكن غير حصوله في الآخر إلا باعتبار الإضافة ، وأما الثاني ؛ فلأن تلك النسب والاعتبارات إنما حصلت له بواسطة المظاهر ، وهي معدومة ، فلا يكون واسطة ، فإن اعتبر وجودها فلا يكون العقل الأول واسطة بما دونه ، بل كل مظهر واسطة نفسه ، وذلك أن الاعتبارات الأصلية ثابتة الظهور

" ٢١٠ "

في المظاهر والتعين بها والتعدد بعددها ، والأولان يحصلان باقترانه بها ، والثالث لقبول حكم الاشتراك الذي هو فرع الاقتران ، وكذا سائر الصفات إنما تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر ، وكل مظهر واسطة نفسه في تلك الاعتبارات والصفات لا في نفس الوجود ، فلا واسطة بين الحق والخلق ،

وما يظن أنه واسطة ، فلحصول تلك الاعتبارات عندها لا بها ، وإذا لم يفتقر العالم إلى الواسطة باعتبار الماهية والوجود والنسبة وصفاته ، لم يفتقر باعتبار المجموع ، إذ لم يحدث بما يوجب الافتقار إليها .

ثم ذكر أن الواسطة يحتاج إليها فيما بين الحق وبين اقترانه بالحقائق الممكنة ، لكونه بالذات غنيّا عن العالمين ، فلا تكون تلك الواسطة من العالم ، حقيقته أو وجوده ، بل من الحق وأسمائه وصفاته .

وإليه أشار بما قال رضي الله عنه :

]وينبوع مظاهر الوجود باعتبار اقترانه حضرة تجليه ومنزل تعينه وتدلّيه العلماء الذي ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو مقام التنزيل الرباني منبعث الجود الذاتي الرحماني من غيب الهوية وحجاب عز الإنيّة ، وفي هذا العمى يتعين مرتبة النكاح الأول الغيبي الأزلي الفاتح حضرات الأسماء الإلهية بالتوجهات الذاتية الأزلية ، وسنفك ختم مفتاح مفاتيحه عن قريب إن شاء الله تعالى [.

أي : وأصل مظاهر الوجود الذي به ، صارت حقائق الممكنات مرائي الوجود الحق - لا باعتبار ذاته الغنية عن العالمين - بل باعتبار اقترانه بهذه الحقائق .

وليس ذلك الاقتران اقتران الأجسام بعضها ببعض ، ولا اقتران الحال بالمحال أو اقتران المحل بالحال ، بل باعتبار تجليه في حقائق بحيث يظهر في الأعيان الثابتة قربها بعد ظهوره في ذاته لذاته . فلذلك كان منزل تعينه أنزل عن التعين الأول إلى سائر التعينات ، وليس هذا التنزيل من مكان عال إلى سافل بل بمعنى التدلي إلى المظاهر ، والمتدلّي هو العلماء الذي ذكره النبي صلى الله عليه وسلم : " إذا سئل أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق ؟ قال : كان في عماء ما فوقه هواء ، وما تحته هواء "

....

" 1 " ، فالعلماء هو حضرة الواحدية بمنزلة الحجاب الرقيق بين الخلق

(1)رواه الترمذي (5 / 288) ، وأحمد (4 / 12) ، وقال القاشاني : العماء هو الحضرة العمائية التي عرفت بأنها هي النفس الرحماني ، والتعين الثاني ، وأنها هي البرزخية الحائلة بكثرتها النسبية بين الوحدة والكثرة الحقيقتين ، كما عرفت ذلك فيما مر من كونها محل تفصيل الحقائق التي كانت في المرتبة

" ٢١١ "

والتعين الأول .
إنما كان ينبوع مظاهر الوجود والواسطة في الاقتران ؛ لأنه مقام التنزل الرباني من التعين الأول إلى الثاني ، فلذلك نسبة إلى الرب ومنبعث الجود الرباني ، والرحمن اسم شامل لأسماء الأفعال به يعطي كل مستحق حقه من الوجود ينزل أولا من غيب الهوية إلى التعين الأول ، فكان له حجاب عن الإنيّة ، بحيث كان وجودا محضا من غير تميز للأسماء والشؤون هناك ، فتنزل منه إلى مقام الربوبية والوجود الرحماني ، فتميزت الشؤون هاهنا ، فتعين في هذا العماء مرتبة النكاح الأول الذي هو التوجه الحبي المشار إليه بقوله صلى الله عليه وسلم :
" كنت كنزا مخفيّا ، فأحببت أن أعرف " " 1 " .
سمّي نكاحا ؛ لأن به التعلق بالحقائق لما هو غني بذاته عن العالمين ؛ أو لأنه قبل تعين الأسماء بها للظهور " 2 " ، فهذه الحضرة ينبوع مظاهر الوجود ، فهذا النكاح فاتح حضرات الأسماء الإلهية ؛ لأنها نسبة بين الذات والمظاهر باعتبار ظهوره بأسمائه فيها ، وهذه نسب فرع تعلق الذات بالمظاهر في حضرة العماء ، وقيد الأسماء بالإلهية ؛ لأن الأسماء الذاتية لا تحتاج في الانفتاح إلى شيء ؛ لأنها عين الذات .

وإنما انفتحت هذه الأسماء بالتوجهات الذاتية الأزلية إلى شؤونها ، لتكميل أمر الأولى شؤونا مجملة في الوحدة ، فسميت بهذا الاعتبار بالعماء ، وهو الغيم الرقيق ، وذلك لكون هذه الحضرة برزخا حائلا بين إضافة ما في هذه الحضرة من الحقائق إلى الحق ، وإلى الخلق ، كما يحول العماء الذي هو الغيم الرقيق بين الناظر وبين نور الشمس .

....

(1)تقدم تخريجه .
(2)فائدة : قال الشيخ الأكبر : سر الافتتاح بالنكاح القول من القائل في السامع ، فعين القول عين ما يكون من السامع ، فظهر ظهور المصباح التوجه سبب القول والتكوين على اليقين في المحل الظاهر ؛ لبروز الباطن إلى الظاهر ، وهذا نكاح بين المعنى والحس والأمر المركب والنفس ؛ ليجمع بين الكثيف واللطيف ، ويكون منه التمييز والتعريف ، وإن خالف تركيب المعني تركيب الحروف ، فهو لخلاف المعرفة والمعروف ، ثم ينزل الأمر النكاحي من مقام الافتتاح إلى مقام الأرواح ، ومن المنازل الرفيعة إلى ما يظهر من نكاح الطبيعة ، ومن ثبوت الإهلاك إلى نكاح الأفلاك لوجود الأملاك ، ومن حركات الأزمان إلى نكاح الأركان إلى ظهور المولدات التي آخرها جسم الإنسان ، ثم يظهر في الأشخاص بين مياص ومناص ، فالنكاح ثابت مستقر ودائم مستمر . [مختصر الفتوحات 1385].

" ٢١٢ "

الوجود باعتبار إظهار ما فيه من الصفات الممكنات بالقوة في المظهر بالفعل .
قال رضي الله عنه : [وسنفك ختم مفتاح مفاتيح الذي هو التوجه الحبي ، ولعل ذلك المفتاح هو اشتمال الوجود على الاعتبارات الكثيرة والشؤون الراقية بالقوة " ، فلذلك قال رضي الله عنه :
" فللوجود إن فهمت اعتباران : أحدهما من كونه وجودا فحسب وهو الحق ، وأنه من هذا الوجه كما سبقت الإشارة إليه ، لا كثرة فيه ، ولا تركيب ، ولا صفة ، ولا نعت ، ولا اسم ، ولا رسم ، ولا نسبة ، ولا حكم ، بل هو وجود بحت] .

وقولنا : وجود هو للتفهيم ، لا أن ذلك اسم حقيقي له ، بل اسمه عين صفته ، وصفته عين ذاته ، أي وإذا كان ينبوع مظاهر الوجود وحضرة العماء - وهو من المراتب الحقيقية إذ هو قبل الخلق وفوقه شيء - إذ العماء حائل بين ذلك الشيء ، وبين الخلق فللوجود في الرتبة الحقيقية إن فهمت هذا المعنى اعتباران : أحدهما من كونه وجودا فحسب ، وذلك في المرتبة الأحدية .

وفي هذه المرتبة هو الحق من غير اعتبارين معه ، إذ هو واجب الوجود بذاته لما مر في المقدمة ، وأنه من هذا الوجه كما سبقت الإشارة إليه من أن الأحدية لا كثرة فيها بالفعل ، ولا تركيب من وجود وماهية أو غيرهما ، ولا صفة غير راسخة ولا نعت راسخة ، ولا اسم يغايره ولا رسم يظهره ، إذ لا نسبة له بذلك الاعتبار إلى شيء ، ولا لشيء إليه لغنائه عن العالمين ، وحكم من كونه مبدأ أو غير مبدأ ، وإن لم يخل عنها ، لكنها لا تتميز بهذا الاعتبار ،
بل هو بهذا الاعتبار وجود بحث أي : صرف .
ثم استشعر سؤالا بأنه : لا يقال عليته الوجود والمحمول لا بدّ وأن يغاير الموضوع من وجه ، فكيف لا يكون له اسم يغايره ؟
فقال : وقولنا وجود للتفهيم ؛ لأنه لما كان أعم الأشياء أشير به إليه إلا أنه لا اسم حقيقي متميز عنه هناك ، بل اسمه في ذلك المرتبة عين صفته وصفته عين ذاته ، إذ لا تميز ولا اثنينية هناك بوجه من الوجوه .
أي : لو قدر له اسم ، لم يتميز عن الصفة ، وكذا الصفة عن الذات ، بل الكل في نفس الوجود عين الوجود .

ثم استشعر سؤالا آخر ، بأنه كيف لا نعت ، ولا صفة يتميز عنه مع أنه موصوف بالكمال ، وبالعلم والحياة والقدرة ومفهوماتها متغايرة ، فكيف لا يتميز هناك ، فأجاب عنه

" ٢١٣ "

بما قال رضي الله عنه : [وكما له نفس وجوده الذاتي الثابت له من نفسه لا من سواه ، وحياته وقدرته عين علمه ، وعلمه بالأشياء أزلا عين علمه بنفسه : بمعنى أنه علم نفسه بنفسه ، وعلم كل شيء بنفس علمه بنفسه] .

أي : والكمال الثابت له في الأحدية والتعين الأول ، وهو نفس وجوده الذي هو مقتضى ذاته ، فالكمال أيضا ثابت له من نفسه ؛ وذلك لأن النقص لما كان هو العدم ، كان الكمال هو الوجود والوجود ثابت له من نفسه لا من سواه ؛ لأنه عين نفسه ، إذ لو كان غيره ، لكان الوجود حاصلا مما هو سوى الوجود ، فلم يكن واجبا لذاته ، وكذا حياته وقدرته عين علمه بنفسه ؛ وذلك لأن كل ما يشعر بذاته ، يسمى حيّا ، وما لا يشعر . ومعنى القدرة أن يفعل ما يشاء وفعله معلوم ، فما علم وجوده فعل ، وما لا ، فلا . وأما رجوع الإرادة والسمع والبصر والكلام إلى العلم فظاهر ، فهذه الصفات راجعة إلى العلم وعلمه بنفسه عين نفسه على ما مرّ بقي الكلام في علمه بالأشياء .

فقال رضي الله عنه : [وعلمه بالأشياء عين علمه بنفسه أيضا] ؛ وذلك لأنه عزّ وجلّ علم نفسه بنفسه لا بمثال زائد على نفسه حتى يقال : علم نفسه بعلم زائد ، وعلمه بالأشياء أزلا عين علمه بنفسه ؛ لأن الأشياء عبارة عن الوجود والحقائق والوجود عين نفسه ، والحقائق صور علمه ، وصور العلم لا تغاير العلم في المرتبة الأزلية . ولذلك قيد بقوله : أزلا ؛ وذلك لأن الكل في الوجود نفسه نفس الوجود ، وإذا كان كذلك ، فلا نعت ولا صفة تتميز هناك .

ثم استشعر سؤالا بأنه كيف يكون عين هذه الأشياء المختلفة المتكثرة مع غاية وحدته وبساطته ، فأشار إلى دفعه بما قال رضي الله عنه [تتحد فيه المختلفات ، وتنبعث منه المتكثرات ، هي دون أن تحويه أو يحويها أو تبديه عن بطون متقدم أو هو من نفسه يبرزها ، فيبديها له وحدة هي محتد كل كثرة وبساطة هي عين كل تركيب آخر ، وأول مرة كل ما يتناقض في حق غيره ، فهو له على أكمل الوجوه ثابت] .

يعني : أن المختلفات من حيث الماهيات تتحد من حيث الوجود ؛ لاشتراكه فيها وتنبعث منه المتكثرات ، فأصل كثرتها وحدته ، فالكثرة في المرتبة الأولى كانت وحدة ، ثم صارت كثرة تنسب إلى ماهياتها ، لكن كثرة نسبته إلى تلك الماهيات ليس بطريق المحلية

" ٢١٤ "

لها ، ولا الحالة فيها حتى يكون محلا للحوادث أو صفة لها أو متمكنا فيها ، تعالى عن ذلك ، بل مظهرة له وظاهرة به .
وليس ذلك بمعنى أنها تبديه عن بطون متقدم على هذا الظهور ؛ لأنه لم يزل ظاهرا لنفسه ، بل ظهوره فيها بعد بطونه بالنسبة إليها ، وكذا ظهورها عنه ليس بمعنى أنه يخرجها من نفسه فيبديها إذ الأعيان لا تزال على ما هي عليه إلى الأبد لا تشم رائحة الوجود ، وإن ظهر الوجود بها وبصورها ، إذ لو اتصفت بالوجود ، لكان الوجود من عوارضها فيتأخر عنها ، وهو مقدم عليها ، فلهذا جعلت المسألة غامضة .
ثم استشعر سؤالا آخر بأن هذه النسب لا بدّ من تكثرها ، فكيف يكون معها واحدا من كل الوجوه ، وكيف يكون مع تحققها بسيطا حقيقيّا .
فقال : له وحدة هي أصل كل كثرة من النسب وغيرها ، فجميع النسب فيها موجودة بالقوة ، كالشجرة في النّواة .
فهي بالفعل بالنظر إلى ذاتها واحدة من كل وجه ، ومن جهة أنها محتد الكثرة فيها كثرة بالقوة ، وهكذا بساطته عين كل تركيب من حيث إنها محتد التركيبات ، فهي من حيث هي بساطة بالفعل من كل وجه ، ومن جهة أنها محتد التراكيب عين التراكيب كلها .
ثم استدل على ذلك بأنه يقال فيه تعالى : " أول وآخر " معا ؛ لأن صفاته قديمة أبدية وأوليته باعتبار وحدته وبساطته وآخريته باعتبار كثرته وتركيبه ، فهما يجتمعان فيه .
ثم استشعر سؤالا آخر ، بأن في الكثرة والتركيب نقصا ينافي القدم والوجوب الذاتي .
فأجاب بأن : كل ما يتناقض في حق غيره ، وهو ثابت له على الوجوه فهما إنما يثبتان فيه من حيث ما فيها من الوحدة والبساطة والوجوب ، لا من جهات النقص ، إذ هي عدمية ، وقد مر أن كل مقيد له وجه إلى الإطلاق ، ولكل مطلق وجه إلى التقييد ، وإن كل كائن في محل لا يكون إلا بحسب المحل ، ثم رد على العوام المخالفين بهذا .
" 1 "

....

(1)قال المصنف القونوي في رسالة " مفتاح الغيب " في ترجمة فصل شريف يشتمل على علم غزير خفي لطيف ما نصه : الوجود في حق الحق عين ذاته وفي من عداه أمر زائد على حقيقته وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه أزلا وتسمى باصطلاح المحققين من أهل الله عينا ثابتة .
وفي اصطلاح غيرهم ماهية والمعدوم الممكن والشيء الثابت ونحو ذلك والحق سبحانه من حيث

" ٢١٥ "

وقال رضي الله عنه : [وكل من نطق عنه لا به ونفى عنه كل أمر مشتبه وحصره في مدركه ، فهو أبكم ساكت ، وجاهل مباهت ، حتى يرى به كل ضدّ في نفس ضده ، بل عينه مع تميزه بين حقيقته وبينه] أي : كل ما نطق عنه من العلماء بزعمه لا به ، لدعوى التمييز الكلي لثبات نفسه ، ونفى عنه كل أمر مشتبه على عقله حقيقة ، فلم يعلم أن وجوده عين الحق والغير ، إنما هو حقيقة التي لا وجود لها .

وحصر الحق في مدركه من الواجب الوجود القديم البريء عن النقائص ، فهو أبكم ساكت عن حقائق الأمور ، وجاهل بالحقائق مباهت فيها ، لا يعرف الحق على ما هو عليه حتى يرى كل ضد في نفس ضده ، فيرى القديم في الحادث والحادث في القديم ، والواجب بالذات في الممكن ، والممكن في الواجب بالذات ، بل يرى الكل عين الآخر من جهة الوجود مع تمييزه بين حقيقته ، كل ضد ، وبين الحق الواحد الواجب من غير اعتقاد حلول أو اتحاد .

ثم فصّل ذلك فقال رضي الله عنه : [وحدته عين كثرته ، وبساطته عين تركيبه ، وظهوره نفس بطونه ، وآخريته عين أوليته ، لا ينحصر في المفهوم من الوحدة أو الوجود ، ولا ينضبط

وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد لاستحالة إظهار الواحد غير الواحد وإيجاده من كونه واحدا أكثر من واحد لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد معا سبق العلم بوجوده وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود عند الحكيم المسمي بالعقل الأول وبين سائر الموجودات وليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة بأنه ما ثم عند المحققين إلا الحق والعالم ، والعالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله تعالى أولا كما أشرنا إليه من قبل متصفة بالوجود ثانيا فالحقائق من حيث معلوميتها وعدميتها لا توصف بالجعل عند المحققين من أهل الكشف والنظر أيضا إذ المجعول هو الموجود فما لا وجود له لا يكون مجعولا ،

ولو كان كذلك لكان للعلم القديم في تغير معلوماته فيه أزلا أثر مع أنها غير خارجة عن العالم بها فإنها معدومة لا نفسها لا ثبوت لها إلا في نفس العالم بها فلو قيل بجعلها لزم أما مساواتها للعالم بها في الوجود أو أن يكون العالم بها محلا لقبول الأثر من نفسه في نفسه وظرفا لغيره أيضا وكل ذلك باطل لأنه قادح في صرافة وحدته سبحانه أزلا وقاض بأن الوجود المفاض عرض لأشياء موجودة لا معدومة ،

وكل ذلك محال من حيث أنه تحصيل للحاصل ، ومن وجوه أخر لا حاجة إلى التطويل بذكرها فافهم ، فثبت أنها من حيث ما ذكرنا غير مجعولة وليس ثمة وجودان كما ذكر بل الوجود واحد وهو مشترك بين سائرها مشتفاد من الحق سبحانه وتعالى.

" ٢١٦ "

لشاهد ولا في مشهود له ، أن يكون كما قال ، وظهر كما يريد دون الحصر في الإطلاق ، والتقييد له المعنى المحيط بكل حرف ، والكمال المستوعب بكل وصف ، كل ما خفي عن المحجوبين حسنه ، مما يتوهم فيه شين ونقص ، فإنه متى كشف عن ساقه بحيث يدرك صحة انضيافه إليه ألقى فيه صورة الكمال ، ورأى أنه منصة لتجلي الجلال أو الجمال ، سائر الأسماء والصفات عنده متكثرة في عين وحدته هي عينه لا يتنزه عما هو ثابت له ، ولا يحتجب عما أبداه ليكمله .]

أي : وحدته الحقيقية عين ضدها الذي هو الكثرة ؛ لأن الكثرة ليست في نفس الوجود ، بل في صورة عينه من حيث لا وجود لها بدونه ، فهي من حيث الوجود الذي يقتضي الوحدة ويساوقها واحدة .

فالوحدة عين الكثرة باعتبار الوجود ، كذا بساطته الحقيقية عين ضدها الذي هو التركيب ؛ لأنه ليس في نفس الوجود ، بل بين صورة ، وهي عينه . . إلخ .

وكذا ظهوره نفس بطونه ؛ لأن الظاهر صورة الباطن ، وكذا الآخرية التي هي من لوازم الظهور عين الأولية التي هي من لوازم البطون ، واتحاد اللزوم بحسب الصدق ، يستلزم اتحاد اللازم بحسبه ، ثم اعتذر عن سبب اجتماع الضدين فيه ، بأنه يمتنع اجتماعهما فيما ينحصر في مفهوم واحد ، والحق لا ينحصر في مفهوم أصلا ، لا في الوحدة ، حتى يقابل الكثير ، ولا في الوجود حتى يقابل العدم ، فلذلك يتحقق في الكثرة ، وفي الحقائق الممكنة التي هي أعدام ، وليس المراد العدم المطلق ، فإنه ليس بثابت ، فافهم .

فلذلك لا ضد له كما أنه لا ند له ، ثم ذكر : أن شاهد العقل ، وإن دل على انحصاره في الوحدة والوجود - إذ جعله واجب الوجود - فلا ينضبط فيه بحسب الأدلة الكشفية ، فإنها دلت على ظهوره في الكثرة ، وفي الحقائق الممكنة ، لكنه لا ينضبط في ذلك المشهود أيضا .

ثم قال : له أن يكون كما قال من أنهم :وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ[البقرة : 255] هذا في الأحدية وظهر كما يريد هذا في الواحدية بحسب الاستعدادات التي في الأعيان الثابتة من قبولها الظهور بصور معينة في أزمنة معينة وأمكنة مخصوصة ، ومع ذلك لا ينحصر في الأحدية والواحدية ، وكيف ينحصر وله المعنى المحيط

" ٢١٧ "

بكل حرف من الموجودات الواجبة والممكنة ، والكمال المستوعب كل وصف من الإطلاق والتقييد .
ثم اعتذر عما يلزم من النقص والشين في المقيدات ، فكيف يتصف بذلك ، وهي منافية للكمالات ، فقال : كل ما خفي يعنى : إن توهم الشين والنقص ، إنما هو من خفاء الحسن الذي هو من تجلي الجمال والجلال .
وإنما قلنا بذلك ؛ لأنه متى كشف عن باطن الأمر الذي عبر عنه بالساق ، حتى يصح كونه يضاف إليه الوجود الذي هو كامل بالذات ، جامع بصفتي الجلال والجمال ، ألفي أي : وجد فيه صورة الكمال الوجودي ، ظهر بقدر استعداده ، وخفي بما ليس في استعداده ، إظهاره ومع قصور استعداده لإظهار الوجود على ما هو عليه منصة ، أي مظهر كامل واضح لتجلي الجلال والجمال ؛ فلأنه من لوازم الوجود ، ووجوده أظهر ما فيه منصة تجليها معا .

ولما ذكر أن الكثرة في الوجود عين الوحدة ، ذكر أن الكثرة ثبتت في الوجود ، وكيف يجامع وحدته ، فقال : ذلك في الأسماء والصفات ، فإنها متكثرة بالمفهومات والأحكام اللازمة ، وكلها في عين الوحدة من حيث الصدق ، حتى أن تلك الوحدة عين الذات من جهة الصدق ، فالكل عين الذات ، ففيها الوحدة والكثرة معا ، ثم اعتذر عما يتوهم أنه يستلزم وجود الكثرة فيه بعدد الإله ، وهو تعالى منزّه عن الشريك باتفاق من يعتد به من العقلاء وأهل المكاشفة ، فأجاب بأنه عند بعضهم غير منزّه عن كثرة في الصفات ؛ لأنها أيضا ثابتة له عندهم ، وإنما يتنزه عن الكثرة في الموصوفين بتلك الصفات ، وليسوا بثابتين ، فهذا عين مذهب أهل السنة من الأشاعرة وغيرهم ، ثم اعتذر عما يقال يثبت تعدد الصفات في الكشف ، وإلا كانت حجبا عن الذّات .

فأجاب : أنه يبدأ لهم بتجلي الصفات أيضا ، حتى إذا كملوا ، تجلى لهم بالذات ، فيكمل لهم تجلي الصفات أيضا ؛ لأن الكامل لا يحجبه شيء عن شيء ، حتى أنه لا يحجبه الخلق عن الحق ، فكيف يحجبه صفات الحق عنه ، ولما وقع الكلام في الحجاب والتقديس استطرد على أنه لما قيل أن جميع ما وصف به عين أضدادها ، فالحجاب في حقه عين الكشف ، والعزة عين الذل والغني عين الافتقار ، والتقديس عين النقص ، مع ثبوت هذه

" ٢١٨ "

الأمور بالإجماع ، وانتفاء أضدادها به احتاج إلى بيان ذلك ، فهو ما قال رضي الله عنه : [وحجابه وعزته وغناه وقدسه ، عبارة عن امتياز حقيقته عن كل شيء يضادّها ، وعن عدم تعلقه بشيء ، أو عدم احتياجه في صبوته وجوده له وبقائه إلى ذلك ، لا تحقق لشيء بنفسه ولا بشيء إلا به ، فانتبه] .
أي : حجابه عبارة عن امتياز حقيقته عن كل شيء يضادّها ، ولا ضدية إلا بحسب الوجود ، فلا حجاب من تلك الجهة ، وإنما كان امتياز حقيقته حجابا ؛ لأنه تحصل به المباينة الموجبة للجهل به .
فإن قلت : ليس ثمّة حقيقة ووجد ، بل حقيقته عين الوجود .
قلنا : المراد حقيقة الوجود التي بها الوجود وجود ، فالوجود وإن كان أظهر بالإنيّة ، أخفى باعتبار الحقيقة ؛ لأنه لا يمكن تعريفه بحد ولا رسم .

وعزته عبارة عن عدم تعلقه بشيء ؛ وذلك لأن التعلق بالدون ذاته ، وهو من حيث إطلاق الذات عزيزة إلا أنه لما كان له وجه على التقييد ، صار متعلقا بالأكوان ، حتى ظهرت ووجدت .

وغناؤه عبارة عن عدم احتياجه في ثبوت وجوده وبقائه إلى شيء ، وهذا من حيث الذات ، وأما من حيث الأسماء ، فلا بدّ لظهورها في المظاهر من الأعيان الثابتة التي يظهر بها وفيها .
وقدسه عبارة عن جميع ذلك ، وذلك أيضا بحسب الذات لا بحسب الأسماء ، بدليل أنه لا يتحقق الشيء بنفسه ولا بشيء آخر إلا به ، فليس محتجب عنه ولا غير متعلق به ، ولا غير محتاج في ظهوره في المظاهر إليه ، ولا مقدس عن ذلك .

ثم قال : " فانتبه " أي : عند إطلاق الحجاب العزة والغنى والقدس لهذه الدقيقة ، ثم شرع في أحكام الوجود من حيث كونه وجودا فحسب ، فهو ما قال رضي الله عنه :
]لا تدركه سبحانه من حيث الحيثية العقول والأفكار ، ولا تحويه الجهات والأقطار ، ولا تحيط بمشاهدته ومعرفته البصائر والأبصار ، ومنزه عن القيود الصورية والمعنوية ، مقدس عن قبول كل تقدير متعلق بكمية أو كيفية متعال عن الإحاطات الحدسية والفهمية والظنية والعلمية ، متحجب بكمال عزته عن جميع بريته الكامل منه

" ٢١٩ "

والناقص.
[أي : لا يدركه سبحانه وتعالى من حيث كونه وجودا فحسب ، العقول البديهية والأفكار النظرية ، ولا تحويه الجهات والأقطار ، فلا تدركه الحواس الظاهرة ، ولا يحيط بمشاهدته الغيبية ، ومعرفته اليقينية البصائر الباطنة ، ولا جميع الأبصار ،
ثم علل ذلك بأنه منزّه عن القيود الصورية والمعنوية ، فكيف تدركه الحواس والعقول والأفكار التي هي مقيدة ، ثم بين تنزيهه تعالى عن القيود الصورية ، بأنه مقدس عن قبول كل تقديره متعلق بكمية أو كيفية ، وعن القيود المعنوية بأنه متعال عن الإحاطات الحدسية والفهمية والظنية والعلمية ،
ثم علل عدم إحاطة البصائر والأبصار ، بأنه محتجب بكمال عزته عن جميع بريته للكامل صاحب البصيرة ، والناقص المقتصر على ظاهر البصر ، وبين الكامل بأنه المقبل إليه ، والناقص بأنه النّاكص عنه .
وقيد المقبل بقوله : في زعمه إشعارا بأنه لما احتجب عنه ، فلم يدركه ، فكيف يقبل إليه إقبالا حقيقيّا ، بل هو إقبال وهمي وإن أفاده مقاما أو حالا ، ثم استشعر سؤالا بأنه لا تدركه العقول والبصائر ، وقد أدركت تنزيهه ،
فأخبر بما قال رضي الله عنه] : جميع تنزيهات العقول من حيث أفكارها ومن حيث بصائرها ، أحكام سلبية لا تفيد معرفة حقيقية ، وهي مع ذلك دون ما يقتضيه جلاله ويستحقه قدسه وكماله ، ومنشأ تعلق علمه بالعالم من عين علمه بنفسه ، وظهور هذا التعلق بظهور نسب علمه التي هي معلوماته ، وإنما هو عالم بما لا يتناهى من حيث إحاطة علمه وكونه مصدرا لكل شيء ، فيعلم ذاته ولازم ذاته ، ولازم اللازم جمعا وفرادى ، وإجمالا وتفصيلا ، هكذا إلى ما لا يتناهى وما عينه أو علم تعين مرتبته عند شرط وسبب ، فإنه يعلمه بشرط وسببه ، ولازمة أن سبق علمه بذلك تعينه ، وإلا فيعلمه بنفسه سبحانه وكيف شاء ، غير أنه لا يتجدد له علم ، ولا يتعين في حقه أمر ينحصر فيه ولا حكم] .

أي : لما كان وجودا فحسب ، لم يغاير الموجودات من هذا الوجه ، فلما تعلق علمه بنفسه ، تعلق بالعالم متميزا عن الحق ،
قال : (وظهور هذا التعلق (أي : تعلق علمه بالعالم ، سبب ظهور نسب علمه ، فإن تلك النسب لما كانت هي المعلومات وقد ظهرت ، ظهر التعلق بها كما ظهر تعلق الوجود بها عند ظهور نسبه التي هي حقائق الموجودات ، ولما كان

" ٢٢٠ "

مقتضاه أن يكون علمه واحدا ، فلا يعلم المتعدد به ، مع أنه عالم بما لا يتناهى من المتعددات .
قال : وإنما هو عالم بما لا يتناهى من حيث علمه ، محيط بذاته وذاته شاملة على الأشياء ؛ لأن حقائقها شؤونه هذه من جهة الحقائق ، وأما من جهة تعلق الوجود بها ، فمن حيث كونه مصدرا لكل شيء ؛ لأن هذه من جملة صفات الذات التي لا يغايرها في مرتبة الذات ، فهي من لوازمها ، فإذا علم الذات بالكلية علم هذه الصفة ؛ لأن العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم ، فيعلم مصدرية الذات ،
وما يلزم مصدريتها من تعلق الوجود بالأشياء ، أعني الحقائق التي هي شؤون في الذات وأعيان ثابتة في العلم ، فيعلمها من حيث الذات جمعا وإجمالا ، ومن حيث الصفات والتعلق الوجودي ، فرادى وتفصيلا ، فسرى علمه الواحد الذاتي إلى ما لا يتناهى من المعلومات .
ولما كان مقتضاه ألا يعلم الحوادث الزمانية إما من جهة الأولى ؛ فلأنها غير جهة الاتحاد ، وإما من الجهة الثانية ؛ فلأنها ليست من لوازم مصدريته ؛ لأنها أمور جائزة .
قال : (وما عينه . . . عند شرط أو سبب) من غير أن يتوقف عليها الذات ، أو علم تعين مرتبته عند أحدهما لتوقفه من حيث الحقيقة على ذلك ، فإنه تعالى يعلم ذلك الشيء بسبب علمه بشرطه وسببه ، وإن لم يتوقف عليها ، فلم يلزماه ، ويعلم سبب علمه بلازمة من الشرط ؛ والسبب أن سبق علمه بأن له سببا وشرطا ،
هو إنما يتعين عندهما لا دونهما ؛ لأن ذلك الشرط ، والسبب لا بدّ وأن يرجعا إلى ما هو من لوازم ذاته ، أو بالذات مصدرا له ، واللازم له اتحاد بالذات من وجهة ، فيعلمه من الجهتين ، وإن لم يكن متعلقا بشرط وسبب لازم ولا غير لازم ، يعلمه سبحانه بنفسه ؛ لأنه من لوازم مصدريته للأشياء ، فكيف ما شاء الشيء من تعليقه على الشرط والسبب ، ولا تعليقه بهما لا بدّ وأن يعلمه علما أزليّا .

ولما توهم أنه إذا علم الشيء بشرطه أو بسببه أو لازمه ، فهو على متجدد ، على أنه يعلم وجود زيد في الأزل مستقبلا ، فإذا وجد علم وجوده ، فإذا فني علمه ماضيا ، فكيف لا يتجدد له علم بذلك ، فإنه علم في الأزل وجود زيد في الزمان الفلاني ، وحاليته لذلك الزمان ، واستقباله بالنسبة إلى الأزل ، ومضيه بالنسبة إلى ما بعده فيعلم بذلك ما علم ،

" ٢٢١ "

وكذا توقفه على السبب والشرط لا يستلزم حدوثه ، بل يعلم في الأزل ترتبه عليه واستلزم علمه به ، علمه إياه من غير سبق ، علم بالسبب ، على العلم المسبب سببا زمانيّا .
ثم ذكر أنه إنما يتجدد العلم بتجدد المعلوم ، فمن يتعين في حقه أمر ينحصر فيه ، فإذا انحصر في زمان ، يعلم ما يكون بالنسبة إليه دون غيره ، ولما لم يتقيد سبحانه بهذه الأزمنة حتى أن كونه في الأزل عين كونه في الأبد ، لم يتجدد له شيء من العلم .
ثم ذكر أنه لا يتعين في حقه حكم حتى يقال إنه يعلم وجود زيد في الزمان الفلاني لا غير ، ولا يعلم استقباله بالنسبة إلى الأزل ومضيه بالنسبة إلى ما بعد فنائه ، بل يعلم جميع الأحوال بعلم واحد ، وهكذا يعلم ما تعلمه المحادثات الحادثة من حيث أن علومهم ظلال علمه تعالى .

ومن هنا يقول الله تعالى :حَتَّى نَعْلَمَ[محمد : 32] ، فله الإحاطة الكلية بالأشياء بجميع العلوم ، لكنها لا تتجدد في حقه ، وإن تجدد ظهورها في المظاهر ، فافهم .
ثم ذكر حكما ثالثا للوجود من حيث هو وجود فحسب ،
فقال رضي الله عنه : [كماله بنفسه ووجوده بالفعل لا بالقوة ، وبالوجوب لا بالإمكان ، منزّه عن التغير المعلوم والحدثان ، لا تحويه المحدثات لتبديه أو تصونه ، ولا يكونها لحاجة إلى سواه ولا تكونه ، ترتبط الأشياء به من حيث ما تعين منه ، ولا يرتبط بها من حيث امتيازها بتعدد عنه ، فيتوقف وجودها لها عليه ، ولا يتوقف عليه ، مستغن بحقيقته عن كل شيء مفتقر إليه في وجوده كل شيء] .

أي : كماله الذاتي " 1 " بنفسه ، لا بأسمائه وصفاته ومظاهره ؛ لأنه عين ذاته ، وإنما الأسماء والصفات ومظاهرها من أنوارها ، وظهوره في الظاهر عكس نوره في نفسه ؛ ولذلك كان وجوده بالفعل لا بالقوة ؛ لأن ما بالقوة ناقص .
هذا بالنسبة إلى وجوده في ذاته ، لا بالنسبة إلى الصفات الفعلية التي هي نسب محضة ، والمظاهر وكذا وجوده لذاته بالوجوب لا بالإمكان ، وإن كان ظهوره في المظاهر

....
(1)الكمال الذاتي هو ما يضاف إلى الحق تعالى من غير اعتبار فعل ، وتعين وغيرية ، ومظهر ، بل ما يكون تحققه للحق تعالى بلا شرط شيء أصلا فيكون حقيقة الكمال الذاتي ظهور الذات لنفسها من غير اعتبار غير وغيرية.

" ٢٢٢ "

بالإمكان ؛ لأن الكمال للواجب دون الممكن ، فإنه ناقص ، فإن كان كاملا فليس بنفسه .
ولما كان واجبا بالذات كان منزها عن التغيير المعلوم لاستلزامه زوال حاله بذاته ، وإنما يتغير نسبه إلى المظاهر .

ولما تنزّه عن التغيير ، تنزه عن الحدثان ؛ لأن حدوث شيء فيه ، يستلزم تغيره عما كان عليه ، إلا أنه ينتسب إليها بحسب تعلقاته بحقائق الممكنات ، للظهور فيها وبها ، لا بحسب الذات والصفات الذاتية والإلهية ، ولكماله الذاتي وتنزهه عن التغيرات لا تحويه المحدثات بأن تصير أعراضه لتبديه إبداء الألوان والأضواء ، والمقادير والجواهر الجسمانية ، ولا تحويه أيضا بأن تصير ظروفه لتصونه عن الظهور ؛ لأنه يستلزم التغيير والنقص بالذات ، إذ ظهوره بطونه حينئذ ليس بذاته . نعم ظهوره في المظاهر وبطونه هاهنا بها . وأما بالنسبة إلى ذاته فظاهرة ، ومن حيث الغناء عن العالمين باطن .

ولما كان كماله بذاته ، لا تكون المحادثات لحاجة له إلى سواه ، بل إنما كونها لظهوره في المظاهر بعد الظهور الكامل في ذاته ؛ لأن الكمال العارض للوجود من حيث اشتماله على شؤون الممكنات لا يتم إلا بها ، والشؤون في الذات عينها ، فليس ذلك حاجة إلى الغير ولا المحدثات تكونه ؛ لأنه موجود بذاته ، فلا يتكرر وجوده بها ، بل تظهر به وتتعلق ، ويحصل لظاهرها صفات بالفعل كانت لها القوة بسببه .
فالمكون إنما هو تعلقه لها ، وتلك الصفات ظهرت عليه بذلك التعلق بعد بطونها .
ثم استشعر سؤالا بأنه لما كان كماله بنفسه ، ولا حاجة له إلى المحدثات ، فما من وجه ارتباط الأشياء به حتى كونها ،
فقال : [ارتباط الأشياء به من حيث غيريتها وامتيازها ، بل من حيث إنها تعيناته المظهرية يظهر بها الكمال الذي ليس بذاتي له ، ووجودها غير وجود مع قيد تعينه بها] .
وأما امتيازها فمن حيث تعددها بحقائقها ، بخلاف جهة الوجود ، فإن الفيض واحد تعدد بحسب تعدد الحقائق ، ولما ارتبطت من جهة الوجود ، توقف وجودها لأنفسها عليه من غير عكس ، فهو مستغن بحقيقته التي هي حقيقة الوجود عن كل شيء ، وإن لم يستغن باعتبار ظهوره في المظاهر عنها ، مفتقر إليه في وجوده كل شيء ، إذ كل شيء ، ليس له وجود من ذاته ، وإلا لكان كل واجبا بالذات ، فيتعدد القدماء بالذّات.

" ٢٢٣ "

ولما ذكر أن ارتباط الأشياء به من حيث وجودها ، ثم ذكر ما هو سبب تعلق الوجود بها ، فهو كما قال رضي الله عنه : [ليس بينه وبين الأشياء نسبة إلى العناية كما قيل ، ولا حجاب إلا الجهل والتلبيس والتخيّل لغاية قربه ودنوه وفرط عزه وعلوه ، وعنايته في الحقيقة إفاضة نوره الوجودي على من انطبع في مرآة عينه التي هي نسب معلوميته ، واستعد لقبول حكم إيجاده ومظهريته سبحانه ، ليس كمثله شيء من الوجه الأول ، وهو السميع البصير من الوجه الثاني] .

من هنا شروع في الثاني إذ ما قبله جهة الوجود المحض ، وإن ذكر فيه أبحاث من التعلق على طريق الاستطراد ؛ لأن المقصود بالذات بيان الوجود من حيث هو ، وبيان أحكامه من تلك الحيثية ، واستطرد بالأحكام التي تتعلقها لتوقف بيان الأحكام الذاتية عليها ، إذ الأشياء تتبين بأضدادها ، أي : ليس بين الحق من حيث هو وبين الأشياء نسبة تعلق وجوده بها مع غنائه عنها بحسب الذات إلا العناية التي هي العلم السابق ، كما قاله الفلاسفة ، وإلا لكان مفتقرا إليها في استكمال ذاته بها ، أو كان عابثا وهو من النقائص .

ولما كانت الأشياء موجودة بوجوده لعنايته بها من حيث أنها صور شؤونه ، فلا حجاب بينها وبينه ، لغاية قربه منها ودنوه إلا الجهل منها ، والتلبيس تخيل تعداداتها لفرط عزه وعلوه ، فلا يحاط به هذه المظاهر كلها فضلا عن مظهر واحد منها .
ثم ذكر أن العناية وإن فسرت بسبق العلم بالأشياء كلها في الحقيقة هي إفاضة النور الوجودي إذ سبق العلم لا يكفي لحصول الأشياء في الخارج بدون الإفاضة ، أي تعين وجوده من حيث نوريته وظهوره ، لا من حيث الذات ، فالعناية إنما كملت بهذه الإفاضة ، فهي حقيقة تلك العناية ، كأنه أعظم أجزائه الذاتية .

ثم ذكر المفاض عليه بأنه من انطبع وانتقش في مرآة عينه الثابتة ، ولم يجعل نفس العين الثابتة لاستمرار عدمها والمنطبع صورته والوجود المفاض لا حق بتلك الصورة ، وتلك الحقيقة نسبة معلوميته تعالى ؛ لكن شرط المنطبع أن يكون مستعدا لقبول حكم إيجاده تعالى إياه وظهوره فيه ، وإلا لا يوجد وإن كان في ذاته ممكنا .
ثم ذكر أن التنزيه العقلي " 1 " يختص بالوجه الأول إذ المثل ما يقوم مقام آخر من نوعه

....

(1)اعلم أن للتنزيه العقلي ثمرة وهي تنزيه الحق عما يسمى غيرا ، أو سوى بالصفات السلبية حذرا من

" ٢٢٤ "

ولا تعدد للوجود فلا مثل ، وأما السميع والبصير فهو من الوجه الثاني ؛ لكن فيه تنزيه كشفي إذا أورده بطريق الحصر ، وإليه أشار رضي الله عنه لقوله " : أولا سبحانه " ، ثم ذكر أن ذلك التنزيه دائم مستمر ، وإن ظهر في المظاهر بما قال رضي الله عنه : [ومتى أدرك أو شوهد أو خاطب أو خوطب ، فمن وراء حجاب عزته في مرتبة نفسه المذكورة ، بنسبة ظاهريته ، وحكم تجليه في منزل تدليه من حيث اقتران وجوده العام بالممكنات ، وشروق نوره على أعيان الموجودات ليس غير ذلك].

أي : متى أدرك الحق بالعلم اليقيني أو شوهد بعين اليقين في المظاهر ، أو غيرها أو خاطب أحدا من خلقه ملكا أو نبيّا أو وليّا أو خوطب ، فلا بدّ وأن يكون الحق حينئذ من وراء حجاب عزته في المرتبة الأحدية ، فيكون على تنزيهه الأصلي العقلي .

وإنما وقع الإدراك ، وما عطف عليه بنسبة ظاهريته للأشياء ، وهذه النسبة هي حكم تجليه لها في منزل تدليه إلى قربة منها ، وذلك القرب من حيث اقتران وجوده العام بالممكنات ، وليس اقترانه بطريقة اتصال بل بشروق نوره على أعيان الموجودات ، ولا يقع شيء منها إلا بالظاهرية والأحدية على نزاهته العقلية . "
ثم ذكر سبب كون ذلك الموجود الظاهر فيها خلف ، مع أنه الحق المنزه في كل مرتبة

دائما بما قال رضي الله عنه : [فهو سبحانه من حيث هذا الوجه إذا لومح تعين وجوده متقيدا بالصفات اللازمة لكل متعين من الأعيان الممكنة التي هي في الحقيقة نسب علمه جمعا وفرادى ، وما يتبع تلك الصفات من الأمور المسماة شئونا والخواص والعوارض ، والآثار التابعة لأحكام الاسم الدهر المسماة بالأوقات والمراتب أيضا والمواطن ، فإن ذلك التعين والتشخص يسمى خلقا وسوى ، كما ستعرف عن قريب سره إن شاء الله تعالى] .

أي : والحق المنزه يسمى خلقا وسوى من الوجه الثاني إذا لو محيي تعين وجوده مقيدا بالصفات اللازمة لكل متعين من الأعيان الممكنة بالقيد الأول ، خرج من حيث التعين الأول وبالقيد الثاني خرج من حيث تعينه بصفات الإلهية والربوبية ، وبقيد الأعيان الممكنة خرجت الممتنعات ، فإنها لا تسمّى خلقا كما لا تسمّى حقّا.
نقائص مفروضة في الأذهان غير واقعة في الأعيان.

" ٢٢٥ "

ثم ذكر أن تلك الأعيان في الحقيقة نسب علمه إشعارا بأن أصلها عدم ليس لها صفة لاعتبار تعين الوجود بها ؛ فلذلك قلنا : أن الوجود تقيد بتلك الصفات .
ثم ذكر أنه لا فرق بين الصفات جمعا وفرادى ؛ لئلا يتوهم إن تلك الصفات إذا كانت على الجمعية ، لا تسمى خلقا من حيث أن الجمعية من خواص الإلهية ، وذلك إن تلك جمعية جميع الصفات اللازمة اللاحقة باعتبار التعين بحسب الأعيان الممكنة ، وهذه الصفات ذاتية تلك الأشياء ، ومقيدة بما يتبع تلك الصفات ، إذ بهذه التوابع يزداد البعد عن الوجوب ، والقرب من الإمكان ، فهي مؤكّدة للخلقية .

وإنما ذكرها ؛ لئلا يتوهم إن هذه الأمور العارضة لا تجعل من الخلقية ، إذ أصل الوجود الوجوب ، فلا يقال : هذا الأصل من قبيل عروض هذه الصفات ، لكن الوهم يندفع بأن عروضها بعد ثبوت الخلقية ، فليس في معارضية الأصل ومقابلته في شيء ، وتلك التوابع من الأمور المسماة شئونا ، أي : قابليات الأشياء للاتصاف بصفات وجودية ، وخواص تختص ببعض الأشياء دون بعض .

وعوارض تمامه تعرض للشيء من غير اختصاص به ، وهذه الصفات وإن لم تكن من الذاتيات ، فهي دائمة لموصوفاتها ، وهكذا الآثار التابعة لأحكام الاسم الدهر الذي هو من أسماء الله تعالى ، كما ورد في الحديث : " يؤذيني ابن آدم ، يسب الدهر ، وأنا الدهر أقلب الليل والنهار " " 1 " ، وتلك الأحكام المسماة بالأوقات ، وآثارها هي التغيرات الزمانية وكذا العارضة باعتبار المراتب من عالم الأعلى ، والعارضة باعتبار المواطن كالعارض للعناصر من جهة قبول التركيب ، والانقلاب من صورة إلى صورة .

وإنما ذكر هذه الأشياء ؛ إشعارا بأن المخلوقات لا بدّ وأن تتصف بهذه الصور كلها ، فذكر هذه الأمور ليس لإخراج شيء ، بل للاطلاع على كمال الحقيقة الخلقية وصفاتها .
ثم ذكر أن سر ذلك سيعرف عن قريب ، وذلك أنه سيذكر : " أنه بسريانه في كل شيء . . . إلى آخره " ، وستعرفه إن شاء الله تعالى .
ثم ذكر أحكام الوجود بهذا الوجه بما قال رضي الله عنه : [وينضاف إليه إذ ذاك " 2 " كل وصف

....

(1)تقدم تخريجه .
(2)أي إلى الحق إذ ذاك أي في زمان اقتران وجود العام بالممكنات ، ويقصد بالوجود العام هو الوجود

" ٢٢٦ "

ويسمى بكل اسم ، ويظهر بكل رسم ، ويقبل كل حكم ، ويتقيد في كل مكان بكل رسم ، ويدرك لكل مشعر من بصر وسمع وعقل وفهم ، وغير ذلك من القوى والمدارك ، فاذكر] .
أي : وينسب إلى الوجود عند التقييد لما ذكر كل وصف حادث ، ويسمى بكل اسم من أسماء المحدثات ، ويظهر بكل رسم من رسومها ، ويقبل كل حكم من التغييرات ، ويتقيد في كل مكان بكل رسم يليق بذلك المكان ، سواء كان المكان معنويّا أو حسيّا ، ويدرك عنه ذلك بكل مشعر ظاهر من سمع وبصر وباطن من عقل وفهم وغير ذلك من القوى ، كالحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمفكرة والمدارك من النفس والقلب والروح ، فاذكر هذه المسألة ؛ لئلا يحجبك الحق عن الخلق ، والخلق عن الحق .
ثم ذكر سر تقييده بهذه الأوصاف مع تنزهه عنها بما قال الشيخ رضي الله عنه :
[واعلم أن ذلك بسريانه في كل شيء بنوره الذاتي المقدس عن التجزيء والانقسام والحلول في الأرواح والأجسام ، فافهم] .

ولكن كل ذلك متى أحب وكيف شاء ، أي إنما يقيد بهذه الصفات باعتبار سريانه ، أي ظهوره بحيث يسرى نوره في كل شيء ، وهو النور الذاتي الوجودي المظهر للكل مع تقدسه عن التجزّيء في نفسه ، يمتنع انقسامه بالمظاهر ، لكن ظهر في كل مظهر بقدر استعداده الذي أعطاه .
وليس ذلك السريان بطريق الحلول لا في الأرواح المجردة ولا في الأجسام المطلقة ، وظهوره فيها وإن كان بحسب استعدادها ، فليس بطريق الوجوب ؛ ولكن متى أحب وكيف شاء فإن الاستعداد حاصل له من حبه ومشيئته والتجلي بحسبه ، فإذا سري فيها تقيد بقيودها اللاحقة لها باعتبار هذا السريان .

ثم ذكر أنه حال السريان لا يتقيد بما سوي فيها ، فذلك ما قال رضي الله عنه : [وهو في كل وقت وحال القابل لهذين الحكمين الكليين المذكورين المتضادين بذاته لا بأمر زائد ، والجامع بين كل أمرين مختلفين من غائب وحاضر وصادر ووارد . إذا شاء ظهر في كل صورة ، وإن لم يشأ ، لم ينضاف إليه صورة] ،
أي : وهو القابل بذاته في وقت من الأوقات الزمانية ، وحال من الأحوال المتغيرة ، قيد بذلك ؛ لأنه من حيث الأزل لا يقبل الجميع ،
الساري في كل شيء.

" ٢٢٧ "

وإلا لكانت الحوادث أزلية ، ويمكن أن يقال قابل بذاته ، إلا أن الأزل يمنع من القبول ، فهذا قابل لهذين الحكمين التجرد والتقيد الكليين ؛ لأنه اعتبر التجرد عن الكل في الأول ، والتقيد بالكل في الثاني ، وهما متضادان ، بينهما غاية الخلاف إلا أن الضدية إنما تعتبر بالنظر إلى الموضوعات الخاصة والتعينات الشخصية ، وقبوله له بذاته لا بأمر زائد ينضاف إليه إذ ليس وراء الوجود المطلق شيء حتى يعتبر انضيافه إليه ، وإن كان أثر قابليته للتقيد ببعض الأمور باعتبار الأمر الزائد ، لكن ذلك الأمر اعتباري بالنظر إلى نفس الوجود . نعم جمعيته المتقابلين ، بل لكل مختلفين سواء كان بينهما تقابل أم لا ، باعتبار صورته لا باعتبار ذاته فقط .

واختلاف الصور باختلاف ما ظهر فيها من الأمور المختلفة ، واختلاف تلك الأمور بما ينضاف إليه من المشيئة ، فإذا شاء ظهر في كل صورة ، وإن لم يشأ لا ينضاف إليه صورة أصلا ، كما يكون يوم يقول عز وجل :لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ[غافر : 16] .
وإنما قال : وإن لم يشأ ؛ ليشعر بأن مشيئة العدم ، وعدم المشيئة سواء في عدم انضياف الصور ، والمراد عدم تعلق المشيئة ، وإلا فالمشيئة قديمة لا تنعدم ، ثم ذكر أن هذه الصور لا تغيره عما كان عليه في الأحدية .

فذلك قال رضي الله عنه : [لا يقدح تعينه وتشخصه بالصور ، واتصافه بصفاتها في كمال وجوده وعزه وقدسه ، ولا ينافي ظهوره في الأشياء وإظهاره وتعينه وتقيده بها وبأحكامها من حيث هي علوه وإطلاقه من القيود وغناه بذاته عن جميع ما وصف بالوجود ، بل هو سبحانه الجامع بين ما تماثل من الحقائق وتخالف فيتألف ، وبين ما تغاير وتباين فيختلف] .

أي : لا يقدح تعينه بالصور النوعية والشخصية ، واتصافه بصفاته الحادثة في كمال وجوده الأحدية والواحدية ؛ لأن هذه التعيّنات والتشخّصات باعتبار المظاهر لا بالذات ، فلا ينافي كمال الذات ولا عزته عن التعلق بها ، ولا قدسه عن الحوادث لذلك ، فإن ما يلحق الصورة في المرآة عند تحريكها أو كسرها ، لا يلحق شيء ذا الصورة ، ولذلك لا ينافي ظهوره في الأشياء ، وإظهاره للأشياء ولا تعينه بمراتبها الدنيّة ، ولا تقيده بحقائقها الممكنة وبصفاتها الحادثة من هذه الحيثية ، علوه من حيثية أخرى هي الأحدية ، ولا إطلاقه الذاتي

" ۲۲۸ "

ولا غناه بذاته عن الجميع ، بل هو تعالى مع تنزهه عن الجميع ، يجمع بين الحقائق المتماثلة والمتخالفة أي المتقاربة ، فيؤلّف بينهما ، فيجعلها واحدة أو أحدية بسبب المناسبة التي بين تلك الحقائق ، حتى يناسب وحدته على حسب ذلك .

ويجمع أيضا بين ما ينافر أخرى تنافر ، وبين ما يباين ، فلا يكون بينهما مناسبة جامعة ، فلا يناسب وحدته فيختلف ، لكنها تجتمع بالوجود في الوجود .
وإنما فعل ذلك إظهارا للقابلية على سبيل الاجتماع والافتراق ؛ لشموله لها جميعا ، ثم ذكر الأسماء التي بها الظهور عند الاتحاد والخفاء عند الإعدام .

فلذلك قال رضي الله عنه : [بتجليه الوجودي ظهرت الخفيّات ، وتنزلت من الغيب إلى الشهادة البركات ، من حيث أسمائه الباسط والمبديء ، وبارتفاع حكم تدلّيه تخفي وتنعدم الموجودات باسميه القابض والمعيد] .

أي : بتجليه بالوجود العام باقتضاء الاسم الباسط على الحقائق ، والمبديء إظهاره مقيدا بها وبأحوالها ، أظهرت الحقائق وأوصافها الخفيات في الواحدية ، وتنزلت بالظهور من غيب الوحدة إلى الشهادة بركات تلك الحقائق ، وهي التجليات عليها الخارجية الكاملة بالفعل بعد ما كانت لها بالقوة ، ثم بارتفاع حكم تدليه ، أي دنوه من الحقائق يخفي ما فعل منها في الوجود الخارجي ، بل ينعدم في الخارجي ، بمقتضى اسميه القابض والباسط للظهور والبطون ، والمعيد لما ظهر إلى ما كان عليه في الأول .

ثم بيّن سبب تعلق هذه الأسماء بالإيجاد والإعدام بما قال رضي الله عنه : [إنه تعالى كان محتجبا بعزه ، فكان غفورا ، وإن أحب أن يعرف دنا وظهر فيما شاء كيف شاء ، فكان ودودا ، فبالمحبة يبدي من كونه محبّا ، وهي تبديه ، وبها من كونه محبّا ومحبوبّا يعيد كل شيء في قبضته ومقهور تحت قوة بطشه ؛ لقوة فعله وضعف المنفعل] .

أي : إن نظر سبحانه وتعالى علوه واستغنائه ، احتجب عن الأشياء بعزه فيكون غفورا ، أي : ساترا لها ، وإن أحب أن يعرف من جهة تكميل العالم والوجود بالظهور في المظاهر ، وإخراج ما لهما في الإمكان بالقوة إلى الفعل وما من الحقائق ، وظهر فيما شاء بالمشيئة الأزلية المفيضة عليها الاستعداد كيف شاء هناك ، فكان ودودا لظهوره فيها وإظهارها ، فبالمحبة من جهة كونه محبّا فقط ، إذ لا محبوب من الخلق قبل الإيجاد ، يبديء

" ٢٢٩ "

الحقائق بإعطاء الوجود لها ، وتبديه بالظهور فيها بعد ظهوره بذاته في ذاته ، وبالمحبة من جهة كونه محبّا في الصور الخلقية ، ومحبوبا من جهة الحقيقة يعيد إليه ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : " حب الوطن من الإيمان " " 1 . "
ثم أشار إلى أن المحبة والمحبوبية لا تكفيان في ذلك ، بل لا بد معها من كون كل شيء في قبضة مشيئته ، ومقهورا تحت قوة بطشه التي هو قدرته ، وهما يتمان بقوة فعله حتى يصير قاهرا قابضا ، وضعف الفعل حتى يصير مقبوضا مقهورا ؛ فلذلك لا يكون غيره فاعلا ، ولا يكون هو منفعلا .
ثم ذكر ما هو المظهر الأول الذي بواسطته ظهرت هذه الأشياء وأسبابها بما قال الشيخ رضي الله عنه : [ومظهر قدرته ، وآلة حكمته في فعله بسنته ، ومحل ظهور سر القبض والبسط ، والإبداء والإخفاء ، والغيب الشهادة ، والكشف والحجاب الصوري السببي الذي به يفعل ما ذكره ولا مطلقا هو عرشه المجيد] .

أي : مظهر قدرته القاهرة ، العرش المجيد الذي هو العقل الأول على ما فسره الشيخ المحقق المحيى الحق والدين ابن العربي قدس الله روحه في رسالته المسماة ب " العقلية " ، وهو آلة لفعله الأشياء على ما اقتضته الحكمة المرتبة للمسببات على أسبابها بسنته الجارية في إيجاد الأشياء ، عقيب توجهات العقول والنفوس الكلية ؛ وذلك لأن العقل الأول كان محلا لظهور القبض من حيث إمكانه ، والبسط من حيث وجوبه بربه ، والإبداء مكن حيث وجوده ، والإخفاء من حيث تجرده ، والغيب من حيث كونه من عالم الأرواح والشهادة من حيث ظهوره بربه ، والكشف من حيث تسطيره لأمور الغيبية ، والحجاب من حيث توسطه بين الحق والخلق ، فصار حجابا صوريّا ، أي بحسب الظاهر إذ لا فاعل في الحقيقة إلا الله ، لكنه لما كان إيجاد الأشياء عند توجهه نسب إليه لكونه سببا لا لكونه فاعلا " .

فهو الذي يفعل الحق ما يفعل بسبب توجهه لا بإعانته وسببيته ، بل عند توجهه كما نقول في أفعالنا أنها مخلوقات الحق ، لكنها توجد عند توجهاتنا إليها ؛ فلذلك كان الكل أفعاله مطلقا ، ثم استدل على هذا المجموع بما قال رضي الله عنه:

....
(1)ذكره القاري في المصنوع (1 / 91) ، والعجلوني في كشف الخفا (1 / 413) .

" ٢٣٠ "

]ولهذا قال سبحانه وتعالى مبدئ سر هذا الأمر : لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ [ق : 37] ، إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ (12) إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ (13) وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ (14) ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ (15) فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ (16) [البروج : 12 - 16] في مرتبتي الإطلاق والتقييد ، وقوله : فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ [البروج : 16] ، جواب سؤال مقدر ، علم أنه يبدو من معترض محجوب[
.
أي : لما ذكرنا من الترتيب ، قال سبحانه لإظهار سر هذا الترتيب بطريق الرمز بحيث يختص بالفهم من كان له قلب يستكشف المعاني الغامضة من القرآن ، أو ألقى السمع إلى المشايخ الكاشفة لها ، وهو حاضر كامل التوجه ، كأنه ينظر إلى ما يسمع أن بطش - أي قدرة - ربك لشديد يؤثر فيما شاء كيف شاء أنه هو يبدي من حيث كونه ودودا ، ويعيد من حيث كونه غفورا ودودا معا ، يفعل ذلك بالعرش المجيد الذي هو العقل الأول . الإعادة إلى البطون ، والإبداء إلى الظهور ،
في قوله تعالى : فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ [البروج : 16] ، إشارة إلى أنه لا يحتاج إلى الأسباب كما يتوهم من قوله تعالى : ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ [البروج : 15] ، بل فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ [البروج : 16] ، بالأسباب وبدونها .
وإنما الأسباب على مقتضى الحكمة ، وإلى أنه ليس موجبا بالذات ، كما يتوهم من أن الغفورية والودودية يوجبان الإعادة والإبداء ، فبيّن أن تجابيها أيضا بمشيئته واختياره لا بإيجاب ، كما يقول أهل الحجاب.

النص الثاني والعشرون:
ولما فرغ عن تحقيق التوحد ، شرع في كشف ما يحجب عنه غالبا ، فذلك بما قال رضي الله عنه:
[نص شريف] هو آخر النصوص ؛ لأن كمال إيضاح التوحيد الذي هو أشرف المطالب حاصل به ، والحجب الباقية تيسر انكشافه عند انكشافه وآخريته لأن كمال اتضاح التوحيد في مقام أحدية الجمع والفرق ، وهو آخر المقامات فيما يتعارف.

قال الشيخ رضي الله عنه : [اعلم أن أعظم الشبه والحجب أن التعدّدات الواقعة في الوجود الواحد توجب آثار الأعيان الثابتة فيه ، فتوهم " 1 " أن الأعيان ظهرت في الوجود وبالوجود ،

....
(1) أي التعددات.

" ٢٣١ "

وإنما ظهرت آثارها في الوجود ولم تظهر أبدا ؛ لأنها ذاتها لا تقتضي الظهور] .

إنما كان هذا أعظم الشبه الحاجبة عن التوحيد ؛ لأن جميع الحجب من النقص والإمكان والتغييرات فرع هذا ، فإذا ارتفع ، فكأنه ارتفع الكل .

يعنى : أن هذه التعددات إنما هي آثار الأعيان الثابتة في الوجود الواحد الظاهر بها ، فتوهم أن الأعيان هي التي ظهرت في الوجود ، فهي المرئية ، وظهرت بوجود خاص لها غير وجود الواجب ، فرد ذلك بأن الظاهر هو الحق فيها وبها ، وإنما ظهرت آثار الأعيان في ذلك الوجود الواحد ، ولم تظهر تلك الأعيان ولا تظهر أبدا ؛ لأنها بالذات لا تقتضي ، أي :
لا تقبل الظهور ؛ لأنها أمور عدمية ولا ظهور للعدم بل الوجود هو الظاهر والباطن .
ومن هنا قال الشيخ محيي الدين في " إنشاء الدوائر " " 1 " : إن الوجود ليس بزائد على الوجود ؛ لأن الوجود هو الظاهر ، ولا ينافي كونه زائدا على الماهية في غير الواجب ، ثم ذكر تأويل ما يخالفه من أقوال المحققين ،
بما قال الشيخ أعلى الله مقامه :
(ومتى أخبر محقق بغير هذا أو نسب إليها الوجود والظهور ، فإنما ذلك الإخبار بلسان بعض المراتب والأذواق النسبية ، أي : إنما يثبت صحتها بالنسبة إلى مقام معين ، أو مقامات مخصوصة دون ذوق مقام الكمال ، وأما النص الذي لا ينسخ حكمه ، فهو ما ذكرناه وهكذا كل ما ذكر في هذا الكتاب ، فإنه الحق الصريح الذي هو الأمر عليه ، وما سواه ، فقد يكون صحيحا مطلقا كهذا الذي ذكرنا ، وقد يكون صحيحا بالنسبة والإضافة إلي مقام ما ، كما سبقت الإشارة إليه] .

أي : ومتى أخبر محقق عن كشفه بغير ما ذكرنا من أن الظهور للوجود ، بأن قال : الظهور لها والوجود محقق فيها ، أو نسب إليها الوجود والظهور جميعا ، وقال لها : الوجود الإضافي هو ظل الوجود الحق ، وهي الظاهرة بذلك الوجود ، فإنما ذلك الإخبار بلسان بعض مراتب الكشف وبلسان بعض الأذواق النسبية لا بمعنى أن المخبر المكاشف بجميع المقامات يخبر بذلك عن بعضها ، بل بمعنى أن هذا الكلام ، إنما يصح من المخبر بها إذا بلغ مقاما معينا ، أو مقامات مخصوصة وتقيد بها ، ولم يصل إلى مقام الكمال ، فإن الواصل إليه لا يعتد بظهورها ولا وجودها ، بل الظاهر هو الوجود الواحد فيها.

....
(1)انظره في (ص 140) ، طبعة دار الكتب العلمية.

" ٢٣٢ "

هذا هو النص الذي لا ينسخ بما هو أعلى منه ، بخلاف تلك المقامات فإنها تنسخ بما هي أعلى منها ، ثم ذكر أن جميع نصوصه إنما هي على مقام الكمال وصحتها على الإطلاق ، بخلاف المذكور في غيره من كتبه وكتب غيره ، فإنه قيد يكون كذلك وقد لا يكون ، مع أنه لا بدّ وأن يكون صحيحا ، والإضافة إلى مقام ما سبقت الإشارة في التفريع الثالث من تفاريع النصوص الثلاثة : الأول من أن جميع الكشوف لا بدّ من صحتها بوجه .

فإن قيل : قد مر مرارا أن الأعيان ظاهرة ، قلنا : المراد ظهورها بظهور الحق فيها ، لا بذاتها ، كما أن وجودها كذلك ، وذلك الظهور والوجود عين الحق لا هي ، فهي معدومة أبدا .

فإن قيل : فحينئذ لا يكون ذلك من النصوص .

قلنا : إنما لا يكون من النصوص على تقدير أن يقال : أن الظهور إما بذاتها وإلا فهذا الكلام لا يقبل النسخ ، فافهم .

قال الشيخ : [ومتى وضح لك ما ذكرته في هذا النص ، علمت أن الظهور في الوجود ؛ لكن بشرط التعدد مع آثار الأعيان فيه ، وأن البطون صفة ذاتية للأعيان ، والوجود أيضا من حيث تعقل وحدته " 1 " ، والأمر دائر بين الظهور ، وبطون غلبة ومغلوبية ، بمعنى أنه ما نقص من الظاهر ، اندرج في الباطن ، وبالعكس والنسب والإضافات صور أحوال وأحكام تنشأ بين المراتب ، فيظهر بعضها بعضا ، ويخفى بعضها بعضا بحسب الغلبية والمغلوبية المشار إليها آنفا ، فافهم] .

وصلّ اللهم على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلّم ، أي : وما ظهر لك ما ذكرته من أن الظهور لآثار الأعيان في الوجود ، علمت أن الظهور للوجود ، إذ لا أثر للأعيان من حيث هي ؛ لأنها معدومة ، بل من حيث تعلق الوجود بها فالآثار في الحقيقة آثار الوجود بشرط الأعيان ، فإذا ظهرت آثار الوجود بشرط .

آخره والحمد لله رب العالمين

* * *

(1)فإن ظهر الوجود على الأعيان اختفى حاله الذاتية وهي بطونها وعدميتها ، وإن ظهر حكمها الذاتي توهم بطون الوجود لعدم غير يعرفه.

“ ٢٣٣ “

النّصوص في تحقيق الطّور المخصوص
لصدر الدّين القونوي قدس الله سره الشيخ أحمد فريد المزيدي

" ٢٣٤ "

.

" ٢٣٥ "

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أبان بمستقرات الهمم مراتب علم اليقين وعينه وحقه ودرجاته ، وأوضح بسكون قلق الطالبين حال الوصول إلى منتهى شاء نفوسهم بتفاوت درجاتهم في منازل معرفته سبحانه في تقريباته . وميّز خاصته من بين الخلق بأن لم يجعل لهم غاية سوى ذاته من جميع عوالمه ، وحضرات أسمائه وصفاته ، بل جعل منتهى مدى هممهم أشرف متعلقات علمه الذاتي وأعلى مراداته ، حتى صار نهاية مرادهم وغاية مرماهم ما يريده بذاته لذاته . ومن جهة أعلى حيثيات شؤونها الأصلية الأول ، وأرفع تعيناته ، فهو سبحانه عين علمهم اليقيني ، وعينه وحقه في سائر مراتب علمه الذاتي المتعلق به أولا .

ثم بمعلوماته مع استهلاكهم فيه من حيث هم ، وبقاء حكمهم وسرايته في جميع موجوداته وحضراته .

وصلّى الله على المتحقق به من حيثية الشهود الأكمل ، والعلم الأتم الأشرف الأشمل ، مع دوام الحضور معه سبحانه في جميع مواطنه وأحواله ومراتبه ونشأته .
سيدنا محمد وآله والصفوة من أمته وإخوانه الحائزين من الله ميراثه الأتم المشتمل على علومه وأحواله ومقاماته .

مع تحققهم بنتائج حظوظهم الاختصاصية المميّزة إيّاهم عن التي تميز بها خواص الوسائط وثمرات التبعية ، وأحكام الروابط ، صلاة مستمرة الحكم .
دائمة الإيناع دوام الزمان من حيث حقيقتها الكلية ، وصور أحكامها التفصيلية المعبّر عنها بسنينه وشهوره وأيامه وساعاته .

نصّ شريف هو أول النصوص الواجب تقديمه : اعلم أن الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصح أن يحكم عليه بحكم ، أو يعرّف بوصف ، أو يضاف إليه نسبة ما من وحدة ، أو وجوب وجود ، أو مبدئية ، أو اقتضاء إيجاد ، أو صدور أثر ، أو تعلق علم منه

" ٢٣٦ "

بنفسه أو غيره ؛ لأن كل ذلك يقضي بالتعين والتقيد ، ولا ريب في أن تعقل كل تعين يقضي بسبق اللاتعين ، فكل ما ذكرناه ينافي الإطلاق ، بل تصور إطلاق الحق يشترط فيه أن يتعقل بمعنى أنه وصف سلبيّ ، لا بمعنى أنه إطلاق ضد التقييد ، بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين ، وعن الحصر أيضا في الإطلاق والتقييد ، وفي الجمع بين كل ذلك والتنزه عنه ، فيصح في حقه كل ذلك حال تنزّهه عن الجميع ، فنسبة كل ذلك إليه وغيره وسلبه عنه على السواء ، ليس أحد الأمرين بأولى من الآخر ، وإذا وضح هذا علم أن نسبة الوحدة إلى الحق والمبدئية والتأثير والفعل الإيجادي ونحو ذلك إنما يصح وينضاف إلى الحق باعتبار التعين .

وأول التعينات المتعلقة : النسبة العلمية الذاتية ، لكن باعتبار تميزها عن الذات بالامتياز النسبي لا الحقيقي ، وبواسطة النسبة العلمية الذاتية يتعقل وحدة الحق ووجوب وجوده ومبدئيته ، وسيما من حيث أن علمه بنفسه في نفسه في نفسه ، وأن عين علمه بنفسه سبب لعلمه بكل شيء ، وأن الأشياء عبارة عن تعيّنات تعقلاته الكلية والتفصيلية ، وأن الماهيات عبارة عن التعقلات ، وأنها تعقلات منتشئة التعقل بعضها من بعض ، لا بمعنى أنها تحدث في تعقل الحق تعالى ، تعالى الله عما لا يليق به . بل تعقل البعض من متأخر الرتبة عن البعض ، وكلها تعقلات أزلية أبدية على وتيرة واحدة ، تتعقل في العلم ويتعلق بها بحسب ما تقتضيه حقائقها .

ومقتضى حقائقها على نحوين :
أحدهما : تعقلها من حيث استهلاك كثرتها في وحدة الحق ، وهو تعقل المفصل في المجمل ، كمشاهدة العالم العاقل بعين العلم في النواة الواحدة ما فيها بالقوة من الأغصان والأوراق والثمر ، والذي في كل فرد من أفراد ذلك الثمر مثل ما في النواة الأولى ، وهكذا إلى غير النهاية .

والنحو الآخر : تعقّل أحكام الوحدة جملة بعد جملة ، فيتعقل كل جملة بما تشتمل عليه من الماهيات التي هي صورة تلك التعقّلات المتكثرة المعددة للوجود الواحد ، وهكذا عكس الاستهلاك الأول المشار إليه ؛ فإن ذلك عبارة عن استهلاك الكثرة في الوحدة ،

" ٢٣٧ "

وهذا هو استهلاك الوحدة في الكثرة فليعلم ذلك .
اعلم أن الحق من حيث إطلاقه وإحاطته لا يسمّى باسم ، ولا يضاف إليه حكم ، ولا يتعيّن بوصف ولا رسم ، ليس نسبة الاقتضاء إليه بأولى من نسبة اللا اقتضاء ، فإن الاقتضاء المتعقل إذ ذاك أو المنفي هو حكم متعين ووصف مقيّد .
ثم لتعلم أن الاقتضاء وإن كان ذاتيًا فإن له ثلاث مراتب :
حكمه من حيث المرتبة الأولى هو أنه لا يتوقف على شرط ، ولا موجب يكون سببا لتعيّنه .
وحكمه من حيث المرتبة الثانية هو أن يتوقف تعيّنه على شرط واحد فحسب .
وحكمه من حيث المرتبة الثالثة هو أن ظهور أحكامه يتوقف على شروط وأسباب ووسائط .
فحكم الاقتضاء الأول هو الفيض الذاتي لا لموجب ، ولا يتعقل في مقابلة قابل أو استعداده ، وحكم الاقتضاء الثاني التوقف على شرط واحد وجوديّ فحسب ، وذلك الشرط الوجودي هو العقل الأول الذي هو واسطة بين الحق وبين ما قدّر وجوده من الممكنات إلى يوم القيامة ، وأما حكم الاقتضاء من حيث المرتبة الثالثة فإن ظهور أثره وحكمه موقوف على شروط شتى كباقي الموجودات .

ولست أعني بهذا أن ثمة اقتضاءات ثلاثة مختلفة الحقائق ، بل هو اقتضاء واحد وله ثلاث مراتب ، يظهر ويتعين به من حيثية كل مرتبة منها أثر أو آثار فافهم .
ومن النصوص الإلهية : إن العلم الوحداني الذاتي يضاف إليه التعدّد من حيث تعلّقه بالمعلومات ، ولا يتحقق بإدراكها إلا من تعيّناته وتعلّقاته ، وتعلقه بكل معلوم تابع للمعلوم بحسب ما هو المعلوم عليه في نفسه ، بسيطا كان المعلوم أو مركبا ، زمانيّا أو مكانيّا ، أو غير زماني ولا مكاني ، موقت القبول ، متناهي الحكم والوصف ، أو غير موقت ولا متناه فيما ذكرنا ، فاعلم ذلك .

ومن تفاريع ما ذكرنا من النصوص أيضا أن الحكم من كل حاكم على كل محكوم عليه تابع لحال الحاكم حين الحكم ، وتابع لحال المحكوم عليه حال حكم الحاكم عليه ، فإن

" ٢٣٨ "

كان المحكوم عليه ما من شأنه التنقل في الأحوال تنوعت أحكام الحاكم عليه في كل حال ، واختلفت بحسب تلبّسه بتلك الأحوال ، وإن كان المحكوم عليه من شأنه الثبات على وتيرة واحدة ثبت حكم الحاكم عليه بحسب التعلق المعين بحكم الحاكم عليه ومقتضاه ، وبقي الأمر بحسب حال الحاكم حين الحكم ، فإن كان الحاكم من مقتضى ذاته التقلّب في الأحوال بحسبها ، أو مقتضى ذاته أنه ثابت والأحوال تنقلب فيكون تبعية حكم الحاكم بحسب أحد الأمرين الحاصرين لمراتب حكم كل حاكم وكل محكوم عليه ؛ إذ لا يخرج عما ذكرته حكم حاكم ولا محكوم عليه .
ومن تفاريع ما ذكرنا من النصوص أيضا أن العلم يتبع الوجود ، بمعنى أنه حيث يكون الوجود يكون العلم دون انفكاك .

وتفاوت العلم بحسب تفاوت قبول الماهية الوجود تماما ونقصانا ، فالقابل للوجود على وجه أتم يكون العلم هناك أتم ، وينقص العلم بقدر القبول الناقص ، وغلبة أحكام الإمكان على أحكام الوجوب عكس ما ذكرنا أولا ، فاعلم ذلك .

ومن تفاريع ما ذكرنا من النصوص المحققة أيضا ، وإن كنت قد ألمعت بطرف منه في بعض المواضع من كتبي في ضمن أمر آخر وبلسانه ، لكن لما أفردت هذا الكتاب لذكر النصوص من الأذواق المختصّة بخصوص مقام الكمال ، دون لسان عمومه من الأذواق المقيّدة الحاصلة لأرباب المقامات المخصوصة والمستندة من حيث الأصالة إلى حضرة اسم أو صفة من الصفات ، والأسماء الإلهية التي هي محتد ذلك الذوق الخاص ومنبعه ، وجب عليّ أن أفرد وأميز ما يختص بذوق المقام الأكمل الأجمع ، وصحة ثبوته ومطابقته لما يعلمه الله تعالى في أعلى درجات علمه وأتمها وأكملها من ذلك الأمر المترجم عنه ، دون تقرير صحته وثبوته بالنسبة والإضافة إلى مقام دون مقام ، وباعتبار حال ووقت دون غيرهما من الأوقات والأحوال وما ذكر .

فنقول بعد تمهيد هذه المقدمة الكلية في بيان هذا النص الذي قصدنا إيضاحه :
إن كل معلوم أدركه الإنسان بنظره أو كشفه أو حسه أو خياله جمعا وفرادى ، ولم ينته نظره أو كشفه لذلك الأمر ، أو إدراكه إيّاه حسّا وخيالا إلى إدراك ما وراءه بعد معرفة

" ٢٣٩ "

ذاتياته ولوازمه الكلية ، فإنه لم يدرك ذلك الأمر حق الإدراك تماما ، ولم يعرفه حق المعرفة .
وسواء كان متعلق إدراكه ومعرفته العالم من حيث معانيه وأرواحه ، أو من حيث صوره وأعراضه ، أو كان متعلق معرفته الحق ، فإنه متى كشف له عن جلية الأمر وصورة تعين كل معلوم في علم الحق وجد الأمر كذلك ، فإنه ما لم ينته معرفته بالحق إلى إطلاقه وصرافة وحدة ذاته الحقيقية ، التي لا اسم يعيّنها ولا وصف ولا حكم ولا رسم ، ولا تنضبط بشهود ، ولا تعقل ، ولا تنحصر في أمر معين ، لم يعرف أن ليس وراء الله مرمى ، وأن الإحاطة به علما وشهودا محال ، وأن ليس بعد الوجود الحق المطلق إلا العدم المتوهم ، هذا وإن كان لمعرفة تعذّر العلم بالله على نحو ما يعلم نفسه طريق آخر أعلى وأتم وأكشف ، عرفناه ذوقا وشهودا بحمد الله ومنّه ، لكن ذلك مما يحرم بيانه وتسطيره وغاية البيان عنه هذا الإلماع المذكور .

هذا وإن كان الذوق والمعرفة الحاصلة لصاحبه والشهود من حيث استناد ذلك الذوق ، والمقام إلى حضرة اسم من الأسماء الإلهية الذي هو قبلة ذلك المقام ، وغاية معرفته من الحق نهايته ، سيما من الوجه الذي يقضي بأن الاسم عين المسمّى ، كما أوضحناه في مواضع من كلامنا ، لكن تلك غايات نسبية ، فإن المبادئ والغايات أعلام الكمالات النسبية ، والأمر من حيث الكمال الحقيقي بخلاف ذلك .

وإليه الإشارة بقوله تعالى لأكمل عبيده :وَأَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى[النجم : 42] ، وأدرج سبحانه وتعالى في هذه الآية لطيفة أخرى خفية ، وهو كونه لم يقل :
(وإن إلى ربك منتهاك) بل نبّه على أن غايته من مطلق الربوبية الغاية التي هي غاية الغايات ، وليس بعدها إلا تفاصيل درجات في الأكملية التي لا تقف عند حدّ وغاية .
وقد أشار صلى الله عليه وسلم إلى ما ذكرناه في بعض مناجاته فقال صلى الله عليه وسلم : " أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك ، لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك " 1 " " : أي لا أبلغ كل ما فيك .
فجمع فيه بين التنبيه على تعذر الإحاطة وبين التعريف

....
(1)رواه مسلم. (352 / 1)

" ٢٤٠ "

بانتهائه في معرفة الحق إلى غاية الغايات ، وهذا كالتفسير للآية المذكورة ، وهي قوله :وَأَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى .
وفي الأحاديث النبوية تنبيهات تنبيهات كثيرة تشير إلى ما ذكرنا ، من تتبّعها بعد التيقظ والتفهم لما ذكرت ألفاه واضحا جليّا .
ثم نقول : ولهذا المقام والذوق المنبه عليه ألسنة تترجم عنه بصيغ مختلفة ، فمن ألسنته من القرآن من حيث التسمية الذي أخبر الله سبحانه أن رجاله يعرفون كلّا بسيماهم ، وهذا من خاصية الاستشراف على الأطراف بالانتهاء في معرفة الأشياء إلى الغاية التي توجب الاستشراف ، على ما وراءها .
ولسانه في مقام النبوة واسمه المطلع كما قال صلى الله عليه وسلم في أم القرآن بل في سر كل آية منه :
" إنّ لها ظهرا وبطنا ، وحدّا ومطلعا إلى سبعة أبطن " 1 " " . وفي رواية : " إلى سبعين بطنا . "
وقد نبّهت على ذلك في تفسير الفاتحة فلينظر هناك .
واسمه ولسانه في اصطلاح أهل الله الموقف الذي هو منتهى كل مقام ، والمستشرف منه على المقام المستقبل .
واسمه ولسانه في ذوق مقام الكمال بالنسبة إلى كل مقامين البرزخ الجامع بينهما ، والنسبة إلى خصوص مقام الكمال برزخ البرازخ .
نصّ شريف عزيز المنال : غيب هوية الحق إشارة إلى إطلاقه باعتبار اللاتعين . ووحدته الحقيقية الماحية لجميع الاعتبارات والأسماء والصفات .
والنسب والإضافات هي عبارة عن تعقل الحق نفسه ، وإدراكه لها من حيث تعيّنه ، وهذا التعقل والإدراك التعيّني وإن كان يلي الإطلاق المشار إليه فإنه بالنسبة إلى تعين الحق في تعقل كل متعقل في كل تجلّ تعين مطلق ، وإن أوسع التعينات ، وهو شهود الكمّل ، وهو التجلّي الذاتي ، وله مقام التوحيد الأعلى .
ومبدئية الحق تلي هذا التعين ، والمبدئية هي محتد الاعتبارات ، ومنبع النسب

....
(1)ذكره الشريف الجرجاني في التعريفات (1 / 48) بنحوه.

" ٢٤١ "

والإضافات الظاهرة في الوجود ، والباطنة في عرصة التعقلات والأذهان .
والمقول فيه أنه وجود مطلق واحد واجب ، فهو عبارة عن تعين الوجود في النسبة العلمية الذاتية الإلهية ، والحق من حيث هذه النسبة يسمّى عند المحقق بالمبدأ ، لا من حيث نسبة غيرها ، فافهم هذا وتدبّر ، فقد أدرجت لك هذا النص أصل أصول المعارف الإلهية ، والله المرشد .

كل سالك سلك على أي طريق كان غايته الحق ، بشرط فوزه منه سبحانه بسعادة ما ، فإن ذلك السالك صاحب معراج ، وسلوكه عروج فافهم .

نصّ شريف كليّ يحتوي على أسرار جليلة : اعلم أن كل ما يوصف بالمؤثرية في شيء أو في أشياء فإنه لا يصدق إطلاق هذا الوصف عليه تماما ، ما لم يؤثر حقيقية ذلك الشيء من حيث هو دون تعقل انضمام قيد آخر إلى تلك الحقيقية الموصوفة بالتأثير ، أو شرط ما خارجي كان ما كان ، وإنما ذكرت هذه القيود من أجل الآثار المنسوبة إلى الأشياء ، من حيث مراتبها ، أو من حيث اعتبارات هي من لوازم حقائقها ، ومن أجل ما استفاض أيضا عند أهل العقل النظري ، وأكثر أهل الأذواق بأن كل موصوف بالمرآتية سواء كانت مرآته معنوية أو محسوسة ،

فإن لها : أي لتلك المرآة أثرا في المنطبع فيها ؛ لردها صورة المنطبع إليها ، وظهور صورة المنطبع فيها بحسبها . وهذا صحيح من وجه ليس مطلقا ؛ فإن الأثر للمرآة في المنطبع إنما كان يصح أن لو أثرت في حقيقته من حيث هو ،
وذلك غير واقع ، وإنما يثبت الأثر للمرآة في المنطبع من حيث إدراك من لم يعرف حقيقة المنطبع ولم يدركه إلا في المرآة ، وليست المرآة بمحل لحقيقة المنطبع ، بل هي مجلى لمثاله وبعض ظهوراته ، والظهر نسبة تضاف إلى المنطبع من حيث انطباع صورته في المرآة ليس عين حقيقة المنطبع .

ومرادي من قولي ببعض ظهوراته التنبيه على أن التجليات الذاتية الاختصاصية لا تكون في مظهر ولا في مرآة ، ولا بحسب مرتبة ما ، فإن من أدرك الحق من حيث هذه التجليات فقد شهد الحقيقة خارج المرآة من حيث هي لا بحسب مظهر ولا مرتبة كما قلنا ، ولا اسم ولا صفة ولا حال معين ولا غير ذلك ، وهو يعلم ذوقا أن المرآة لا أثر لها في الحقيقة.

" ٢٤٢ "

وكان شيخنا الإمام قدّس الله روحه يسمّي هذه التجليات : " التجليات الذاتية البرقية " ، وما كنت أعرف يومئذ سبب هذه التسمية ، ولا مراد الشيخ منها .

ثم إن هذه التجليات الذاتية البرقية لا تحصل إلا لذي فراغ تام من سائر الأوصاف والأحوال والأحكام الوجوبية الأسمائية والإمكانية ، وهذا الفراغ فراغ مطلق ، لا يغاير إطلاق الحق ، غير أنه لا مكث له أكثر من نفس واحد ، ولهذا شبه بالبرق .
وسبب عدم دوامه حكم جمعية الحقيقة الإنسانية ، وكما أن هذه الجمعية لا تقتضي دوامه ، كذلك لو لم يتضمن الجمعية الإنسانية هذا الوصف من الفراغ والإطلاق المستجلب لهذه التجليات ، لم تكن الجمعية الإنسانية مستوعبة كل وصف وحال ، فحكم الجمعية يثبته وينفي دوامه ، ووجدت لهذا التجلّي لما منحنيه الله أحكاما غريبة في باطني وظاهري ، من جملتها أنه مع عدم مكثه نفسين ، يبقى في المحل من الأوصاف والعلوم ما لا يحصره إلا الله ، وعرفت في ليلة كتابتي هذا الوارد أنه من لم يذق هذا المشهد لم يكن محلّا للورثة ، ولم يعرف سر قوله صلى الله عليه وسلم : " لي مع الله وقت لا يسعني فيه غير ربي " 1 " " .

ولا سر قوله عليه السّلام : " كان الله ولا شيء معه " 2 " . " ولا سر قوله تعالى :وَما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ[القمر : 50] ،
ولا يعرف سر مبدئية الإيجاد لا في زمان موجود ، كما أنه من ذاق هذا المشهد وقد كان علم أن الأعيان الثابتة هي حقائق الموجودات ، وأنها غير مجعولة ، وحقيقة الحق منزّهة عن الجعل والتأثير ، وما ثم أمر ثالث غير الحق والأعيان فإنه يجب أن يعلم إن صح له ما ذكرنا أن لا أثر لشيء في شيء ، وأن الأشياء هي المؤثرة في أنفسها ، وأن المسمّاه عللا وأسبابا مؤثرة هي شروط في ظهور آثار الأشياء في أنفسها ، لا أن ثمة حقيقة تؤثر في حقيقة غيرها وهكذا ، فلتعرف الأمر في المدد ، فليس ثمة شيء يمد شيئا غيره ، بل المدد يصل من باطن الشيء إلى الظاهر ، والتجلّي النوري الوجودي يظهر ذلك ، فليس الإظهار بتأثير في حقيقة ما أظهره ، فالنسب هي المؤثرة بعضها في البعض ، بمعنى

....
(1)ذكره القاري في المصنوع (1 / 151) ، والمناوي في فيض القدير (4 / 6) .
(2)رواه الحكيم الترمذي في النوادر (4 / 104) ، وذكره ابن حجر في فتح الباري. (289 / 6)

" ٢٤٣ "

أن بعضها سبب لانتشاء البعض ، وظهور حكمه في الحقيقة التي هي محتدها .
ومن جملة ما يعرفه ذائق هذا التجلّي أن لا أثر للأعيان الثابتة من كونها مرائي في التجلّي الوجودي الإلهي ، إلا من حيث ظهور التعدد الكامن في غيب ذلك التجلّي ، فهو أثر في نسبة الظهور الذي هو شرط في الإظهار ، والحق يتعالى عن أن يكون متأثرا من غيره ، وتتعالى حقائق الكائنات أن تكون من حيث هي حقائقها متأثرة ، فإنها من هذا الوجه في ذوق الكمال عين شؤون الحق ، فلا جائز أن يؤثر فيها غيرها ، فلا أثر لمرآة ما من حيث هي مرآة في حقيقته المنطبع فيها لما مرّ بيانه .

فافهم هذا النص وتدبّره ، فقد أدرجت فيه من نفائس العلوم والأسرار ما لا يقدر قدره إلا الله ، وهذا هو الحق اليقين ، والنص المبين ، وكل ما تسمعه مما يخالف هذا فإنه وإن كان صوابا فإنه صواب نسبيّ ، وهذا هو الحق الصريح الذي لا مرية فيه ، والله المرشد والهادي .

ومن النصوص الكلية نصوص ذكرتها في كتاب مفتاح غيب الجمع وتفصيله ، وفي غيره من الكتب التي أنشأتها لا بكلام أحد من الناس ، فإن ذلك ليس من دأبي ؛ إذ قد عصمني الله من ذلك ، وأغناني بهباته الخالصة العلية عن العواري الخارجية السفلية ، غير أنه لما اختصّ هذا الكتاب بذكر هذه النصوص وجب ذكر تلك النصوص أيضا هنا .

فأقول من جملتها أن كل ما هو سبب في وجود كثرة وكثير ، فإنه من حيث هو كذلك لا يمكن أن يتعين بظهور ، ولا يبدو لناظر إلّا في منظوره .

ومنها أن الشيء لا يصدر عنه ، ولا ينمي ما يضاده ، ولا ما يباينه على اختلاف ضروب الإثمار وأنواعه المعنوية والروحانية والمثالية والخيالية والحسية والطبيعية ، وهذا عام في كل ما يسمّى مصدرا لشيء أو أشياء ، أو أصلا مثمرا ، لكن إنما يكون له هذا الوصف باعتبار تعقله من حيث هو هو ، وباعتبار آخر خفي لا يطّلع عليه إلا الندر من المحققين .

ومتى توهم وقوع خلاف ما ذكرنا فليس ذلك إلا بشرط خارج عن ذات الشيء ،

" ٢٤٤ "

أو شروط وبحسبها وبحسب الهيئة المتعقلة الحاصلة من تلك الجمعية ، أعني جمعية الحقيقة الموصوفة بالمصدرية مع الشروط والاعتبارات الخارجية ، وأحكام المرتبة التي يتعيّن فيها ذلك الاجتماع . قال تعالى : كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ [الإسراء : 84].
ولا يثمر شيء ، ولا يظهر عنه أيضا عينه ولا ما يشابهه مشابهة تامة ، فإنه يلزم من ذلك أن يكون الوجود قد حصل مرتين ، وظهر في حقيقة واحدة ومرتبة واحدة على وجه ونسق واحد ،
وذلك تحصيل للحاصل ، وأنه محال لخلوه عن الفائدة ، وكونه من قبيل العبث ، ويتعالى الفاعل الحق الحكيم العليم من فعل العبث ، فلا بدّ من اختلاف ما بين الأصول وثمراتها ، فالممكنات غير متناهية ، والفيض من الحق الذي هو أصل الأصول واحد ، فلا تكرار في الوجود عند من عرف ما ذكرنا فافهم.

ولهذا قال المحققون : إن الحق سبحانه وتعالى ما تجلّى في صورة واحدة لشخص واحد مرتين ، ولا لشخصين أيضا في صورة ، فلا بدّ من فارق واختلاف من وجه أو وجوه ، كما أشرت إليه من قبل ، فافهم والله المرشد.

نصّ شريف : اعلم أن الحق لما لم يكن أن ينسب إليه من حيث إطلاقه صفة ولا اسم ، أو يحكم عليه بحكم ما سلبيّا كان أو إيجابيّا ، علم أن الصفات والأسماء والأحكام لا يطلق عليه ولا ينسب إليه إلا من حيث التعينات ،
ولما استبان أن كل كثرة وجودية أو متعقلة يجب أن تكون مسبوقة بوحدة ، لزم أن تكون التعينات التي من حيث ما تضاف الأسماء والصفات والأحكام إلى الحق مسبوقة بتعين هو مبدأ جميع التعينات ومحدتها ، بمعنى أن ليس وراءه إلا الإطلاق الصرف ، وأنه أمر سلبيّ يستلزم سلب الأوصاف والأحكام والتعينات والاعتبارات عن كنه ذاته سبحانه ، وعدم التقيد والحصر في وصف أو اسم أو تعين ، أو غير ذلك مما عدّدنا أو أجملنا ذكره.

ثم إن لذوي العقول السليمة وإن عدموا الكشف الصحيح أن يعتبروا الصفات والأسماء التالية ، فإن تعذّر عليهم تعقل أسماء وصفات وراء ما تصورت وانتهت إليه ادراكاتهم العقلية ، فتلك أسماء الذات بالنسبة إليهم ، ويستدل بحقائقها في طور العقل

" ٢٤٥ "

النظري حال الحجاب ؛ لشمول حكمها ، وتبعية غيرها من الصفات والأسماء لها ، وتوقف تعين ما بعدها عليها ، فالعطايا الإلهية الذاتية والأسمائية تعرف من هذه القاعدة ، بمعنى أن كل عطاء وخير يصل من الحق إلى الخلق ، إما أن يكون عطاء ذاتيّا أو أسمائيّا ، أو أن يكون مجموعا من الذات والأسماء .

فأما العطايا الذاتية فلا حساب عليها ، ولا تنضبط تعيناتها بعدد ولا تنحصر فيه ، وأما العطايا الأسمائية والمنسوبة إلى الذات والأسماء جميعا فلا يخلو إما أن تكون نسبتها إلى حضرة الذات أقوى وأتم من نسبتها إلى حضرة الأسماء والصفات ، أو بالعكس ، فإن غلبت نسبتها إلى الأسماء والصفات على نسبتها إلى الذات وقع الحساب عليها ، إما عسيرا أو يسيرا ، بحسب الغلبة والمغلوبية الواقعة هناك .

وهنا سرّ كبير لا يمكن إفشاؤه ، وإن كانت نتيجة الغلبة والمغلوبية قوة نسبة تلك العطايا إلى حضرة الذات ، فذلك الذي لا حساب عليه ؛ لأن العطايا الذاتية وما قويت نسبتها إليها لا يصدر ولا يقبل إلا بمناسبة ذاتية ، فلا موجب لها غير تلك المناسبة .
ومن لم يعرف هذا الأصل لم يعلم حقيقة قوله تعالى :وَتَرْزُقُ مَنْ تَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ] آل عمران : 27] .
ولا سر قوله تعالى :وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ] النور : 38] .
ولا سر قوله تعالى :هذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ] ص : 39] .

ونحو ذلك مما تكرّر ذكره في الكتاب العزيز .
وفي الأحاديث النبوية أيضا مثل قوله عليه السلام : " إنه يدخل الجنة من أمته سبعون ألفا بغير حساب ومع كل ألف سبعون ألفا " 1 " . "
هؤلاء أصحاب العطايا الأسمائية ، غير أن نسبتهم إلى حضرة الذات أقوى من نسبتهم إلى حضرة الأسماء والصفات ، ولهذا اتبعوا أصحاب المناسبة الذاتية ، وشاركوهم في أحوالهم ، فاعلم ذلك.

....
(1)رواه الترمذي (4 / 626) ، وأحمد (5 / 268) ، وابن ماجة (2 / 1433) .

" ٢٤٦ "ئ

وإذ قد ذكرنا أقسام العطايا وأحكامها فلنذكر أقسام القابلين لها ، فإنهم في أخذهم على طبقات يتعدد بحسب سؤالاتهم الاستعدادية ، أو الحالية ، أو المرتبية ، أو الروحانية ، أو الطبيعية المزاجية ، أو الطبيعية العرضية التي يترجم عنها لسان الطالب القابل .
وعلى الجملة فأعلى مراتب القابلين في قبولهم لما يرد عليهم من فيض الحق وعطاياه رؤية وجه الحق في الشروط والأسباب المسمّاه بالوسائط وسلسلة الترتيب ،
بحيث يعلم الآخذ ، ويشهد أن الوسائط السببية ليست غير تعينات الحق في المراتب الإلهية والكونية على اختلاف ضروبها ، بمعنى أنه ليس بين فيض الحق المقبول وبين القابل إلا نفس تعين الفيض بالقابلية المقيّدة دون انضمام حكم إمكاني يقتضيه ويوجبه أثر مرور الفيض على مراتب الوسائط ، والانصباغ بأحكام إمكاناتها ، ويرى الفيض أنه تجل من تجليات باطن الحق ،
فإن التعددات والتعينات التي لحقته هي أحكام الاسم الظاهر من حيث أن ظاهر الحق مجلى لباطنه ، فأحكام الظهور تعدّد مطلق وحدة البطون ، وتلك الأحكام هي المسمّاة بالقوابل ، وهي صور الشؤون ليس غيرها فافهم . والله يقول الحق وهو يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

نصّ جليّ وضابط كليّ يفيد معرفة المطاوعة والإجابة الإلهيين وإبائهما :
اعلم أن الميزان التام الصريح والبرهان الذوقي المحقق الصحيح في معرفة : متى يكون العبد من المطيعين لربه ، ومتى تسرع إليه الإجابة الإلهية في عين ما يسأله فيه دون تعويض ولا تأخير ، هو صحة المعرفة وكمال المطاوعة ،
فالأصح معرفة بالحق والأصح تصورا له تكون الإجابة إليه في عين ما سأل فيه أسرع ، والأتم مراقبة لأوامر الحق ومبادرة إليها بكمال المطاوعة يكون مطاوعة الحق له أيضا أتم من مطاوعته سبحانه لغيره من العبيد ،
ولهذا كان مقتضى حال الأكابر من أهل الله أن أكثر أدعيتهم مستجابة ؛ لكمال المطاوعة ، وصحة المعرفة بالله والتصور له ، وإليه الإشارة بقوله سبحانه :ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ[غافر : 60] ،
فالعديم المعرفة الصحيحة الشهودية النسبي التصور ، ليس بداع للحق الذي ضمن له الإجابة بقوله له :ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ، وإنما هو متوجه في دعائه إلى الصورة الشخصية في ذهنه ، الناتجة من نظره وخياله ، أو خيال غيره ونظره ، أو

" ٢٤٧ "

المتحصلة من المجموع المشار إليه ، فلهذا يحرم من هذا شأنه الإجابة في عين ما سأل فيه ، أو يتأخر عنه ، أعني الإجابة .
ومتى أجيب مثل هذا فإنما سببه سر المعية الإلهية المقتضية عدم خلو شيء عن الحق ، أو الجمعية التامة الحاصلة للمضطرين ، الموعود لهم بالإجابة للاستدعاء الاضطراري ، والاستعداد الحاصل به : أي بالاضطرار .

وحال من هذا وصفه مخالف لحال ذي التصور الصحيح والمعرفة المحققة ، فإنه مستحضر الحق ، ومتوجّه إليه استحضارا وتوجها محققا ، وإن لم يكن ذلك من جميع الوجوه لكن يكفيه كونه متصورا ومستحضرا للحقّ في توجهه ، ولو في بعض المراتب ، ومن حيثية بعض الأسماء والصفات ، وهذا حال المتوسطين من أهل الله ، والحال إلى المقدّم ذكره حال المحجوبين .

وأما الكمّل والأفراد فإن توجّههم إلى الحق تابع للتجلّي الذاتي المشار إليه ، الحاصل لهم ، والموقوف تحققهم بمقام الكمال على الفوز به ، فإنه مثمر لهم معرفة تامة جامعة لحيثيات جميع الأسماء والصفات والمراتب والاعتبارات ، مع صحة تصور الحق من حيث تجليه الذاتي المشار إليه ، الحاصل لهم بالشهود الأتم ، فلهذا لا يتأخر عنهم الإجابة .

وأيضا فإنهم أعني الكمّل ومن شاء الله من الأفراد أهل الاطّلاع على اللوح المحفوظ ، بل وعلى المقام القلمي ، بل وعلى حضرة العلم الإلهي ، فيشعرون بالمقدّر كونه لسبق العلم بوقوعه ، ولا بدّ فيسألون لا في مستحيل غير مقدر الوجود ، ولا تنبعث هممهم إلى طلب ذلك والإرادة له .

وإنما قلت : (والإرادة له) من أجل أن ثمة من يتوقف وقوع الأشياء على إرادته ، وإن لم يدع ولم يسأل الحق في حصوله ، وقد عاينت ذلك من شيخنا قدّس الله روحه سنين كثيرة في أمور لا أحصيها ، وأخبرني رضي الله عنه أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم في بعض وقائعه ، وأنه بشّره وقال له : الله أسرع إليك بالإجابة منك إليه بالدعاء .

وهذا المقام فوق مقام إجابة الأدعية ، وأنه من خصائص كمال المطاوعة ، ومقامه فوق مقام المطاوعة ، فإن مقام المطاوعة يختص بما سبقت الإشارة إليه من المبادرة إلى امتثال

" ٢٤٨ "

الأوامر ، وتتبع مراضي الحق ، والقيام بحقوقه بقدر الاستطاعة ، كما أشار إليه صلى الله عليه وسلم في جواب عمه أبي طالب حين قال له : ما أسرع ربك إلى هواك يا محمد ، لما رأى من سرعة إجابة الحق له فيما يدعوه فيه .

وجاء في رواية أخرى أنه قال له : ما أطوع ربك لك ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : " وأنت يا عم إن أطعته أطاعك " " 1 " . وهذا المقام الذي قلت أنه فوق هذا راجع إلى كمال موافاة العبد من حيث حقيقته لما يريده الحق منه بالإرادة الأولى الكلية المتعلقة بحصول كمال الجلاء والاستجلاء ، فإنه الموجب لإيجاد العالم ، والإنسان الكامل الذي هو العين المقصودة لله على التعيين ، وكل ما سواه فمقصود بطريق التبعية له وبسببه من جهة أن ما لا يوصل إلى المطلوب إلا به فهو مطلوب ، فهذا هو المراد من قولي : (فمقصود بطريق التبعية) .

وإنما كان الإنسان الكامل هو المراد بعينه دون غيره من أجل أنه مجلى تام للحق ، يظهر الحق به من حيث ذاته ، وجميع أسمائه وصفاته وأحكامه واعتباراته على نحو ما يعلم نفسه بنفسه في نفسه ، وما ينطوي عليه من أسمائه وصفاته ، وسائر ما أشرت إليه من الأحكام والاعتبارات ، وحقائق معلوماته التي في أعيان مكنوناته دون تغيير يوجبه نقص القبول ، وخلل في مرآتيه يفضي بعدم ظهور ما ينطبع فيه على خلاف ما هو عليه في نفسه .

فإن من كان هذا شأنه لا يكون له إرادة ممتازة عن إرادة الحق ، بل هو مرآة إرادة ربه وغيرها من الصفات ، وحينئذ يستهلك دعاؤه في إرادته التي لا تغاير إرادة ربه ، فيقع ما يريد كما قال تعالى :فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ[البروج : 16] .

ومن تحقق بما ذكرناه فإنه إن دعا فإنما يدعو بألسنة العالمين ومراتبهم من كونه مرآة لجميعهم ، كما أنه متى ترك الدعاء إنما يتركه من حيث كونه مجلى للحق ، باعتبار أحد وجهيه الذي يلي الجناب الإلهي ، ولا يغايره من كونه :فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ .
وليس وراء هذا المقام مرمى لرام ، ولا مرقى لراق إلى مرتبة ولا مقام ، ودونه المتوجه إلى الحق بمعرفة تامة وتصور صحيح ، المقصود بخطاب قوله:

....

(1)رواه الحاكم في المستدرك. (1 / 727)

" ٢٤٩ "

ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ[غافر : 60] ، وخبر الحق صدق ، وقد تيسّر ذلك لهذا العبد المشار إليه ، فلزمت النتيجة التي هي الإجابة ، ولا بدّ بخلاف غيره من المتوجهين المذكور شأنهم .

فاعلم ذلك تفز بأسرار عزيزة وعلوم غريبة لم تنساق إليها الأفكار والأفهام ، ولا رقمتها الأنامل بالأقلام ، والله المرشد .

نصّ شريف : اعلم أن أعلى درجات العلم بالشيء أي شيء كان ، وبالنسبة إلى أي عالم كان ، وسواء كان المعلوم شيئا واحدا أو أشياء ، إنما تحصل بالاتحاد بالمعلوم وعدم مغايرة العالم له ؛ لأن سبب الجهل بالشيء المانع من كمال إدراكه ليس غير غلبة حكم ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر ، فإن ذلك بعد معنوي ، والبعد حيث كان مانع من كمال إدراك العبد البعيد ، وتفاوت درجات العلم بالشيء بمقدار تفاوت غلبة حكم ما به يتّحد العالم بالمعلوم ، وإنه القرب الحقيقي الرافع للفصل الذي هو البعد الحقيقي المشار إليه بأحكام ما به المباينة والامتياز .

وإذا شهدت هذا الأمر وذقته بكشف محقق علمت أن سبب كمال علم الحق بالأشياء إنما هو من أجل استجلائه إيّاها في نفسه ، واستهلاك كثرتها وغيريتها في وحدته ، فإن كينونية كل شيء في أي شيء كان ، سواء كان المحل معنويّا أو صوريّا ، إنما يكون ويظهر بحسب ما تعين وظهر فيها .

ولهذا نقول : الحق علم نفسه بنفسه ، وعلم الأشياء في نفسه بعين علمه بنفسه ، ولما ورد الإخبار الإلهي بأن الله تعالى : " كان ولم يكن معه شيء " " 1 " .
انتفت غيرية الأشياء بالنسبة إلى الوحدة التي هي محلها العيني ، وثبتت أولية الحق من حيث الوحدة .

وبامتياز كثرة الأشياء المتعقلة ثانيا ، الكامنة من قبل في ضمن الوحدة ، والجمع بينهما وبين الوحدة بالفعل ، ظهر الكمال المستجن في الوحدة أولا ، فانفتح بذلك باب كمال الجلاء والاستجلاء الذي هو المطلوب الحقيقي ، وظهرت أحكام الوحدة في الكثرة ،

....
(1)رواه النسائي في السنن الكبرى (6 / 363) ، والطبري في التفسير (12 / 4) .

" ٢٥٠ "

والكثرة في الوحدة ، فوحّدت الوحدة الكثرة ؛ لكونها صارت قدرا مشتركا بين المتكثرات المتميزة بالذات بعضها عن بعض ، فوصلت فصولها ؛ لأنها جمعت بذاتها كما ذكرنا ، وعددت المتكثرات الواحد من حيث التعينات التي هي سبب تنوعات ظهور الواحد بالصبغ والإصباغ ، والكيفيات المختلفة التي اقتضتها اختلافات استعدادات المتكثرات القابلة للتجلّي الواحد فيها ، فتجدّدت معرفة أنواع الظهورات والأحكام اللازمة لها التي هي عبارة عن تأثير بعضها في البعض بالإبرام والنقض ، ظاهرا وباطنا ، علوّا وسفلا ، مؤقتا وغير مؤقت ، مناسبا وغير مناسب ، كل ذلك بالاتصال الحاصل بينها بالتجلّي الوجودي الوحداني الجامع شملها كما ذكرنا .

فالعلم والنعيم والسعادة على اختلاف ضروب الجميع إنما هو بحسب المناسبة ، والجهل والعذاب والشقاء بحسب قوة أحكام المباينة والامتياز ، وأما امتزاج أحكام ما به الاتحاد وأحكام ما به الامتياز فأيدي السلطنة ، ومحتد كل جملة من تلك الأحكام بضروب ما من المناسبة ومرجعها من حيث الإضافة ومستندها هو المسمّى بالمرتبة فافهم .

ولما شرعت في كتابة هذا النص قيل لي في باطني في أثناء الكتابة : الأحكام المضافة إلى الوحدة والواحد الحق ، والمعبر عنها بأحكام الوجوب أصلها من حيث الوحدة حكم واحد هو حقيقة القضاء ، والمقادير أثر تعددات المعلومات لذلك الحكم الواحد ، وظهور الوجود الواحد بموجب تلك التعديدات تأثيرا أولا ، وتأثيرا ثانيا في المعدودات بإعادة أثرها عليها ، فاعلم ذلك وتدبّر غريب ما نبّهت عليه تفز بالعلم العزيز ، والله المرشد .

نصّ شريف يوضح بقية أسرار هذا النص : اعلم أن أعلى درجات العلم بالشيء أي شيء كان ما عدا الحق هو أن تعلمه بعلم يكون نتيجة رؤيتك إيّاه في علم الحق تماما ، ولهذا العلم آيتان :
أحدهما : استغناؤك بما حصل لك من العلم به عن معاودة النظر فيه وتكراره طلبا لمزيد معرفة به ، فإن تجدّد العلم بالشيء بطريق الازدياد ، بعد دعوى معرفة سابقة به إنما موجبه نقصان العلم به أولا ، فلو كمل العلم به أولا لاستغنى عن الازدياد كما هو شأن الحق ، وذلك موقوف على كمال الإحاطة العلمية بالمعلوم . والآية الأخرى التي يستدل بها على حصول هذا العلم وصحّته ، هو أن ينسحب حكم علمه على الشيء حتى

" ٢٥١ "

يتجاوز تقيده ، فينتهي إلى أن يرى آخره متّصلا بإطلاق الحق . والعلم بالحق ليس كذلك ، فإنه إنما يتعلق به من حيث تعينه سبحانه في مرتبة أو مظهر أو حال أو حيثية أو اعتبار ، وكلما انضبط للعالم به بتعينه من إحدى الوجوه المذكورة ، يظهر علمه ويتعين له من مطلق الذات بحسب حال المتجلي له ؛ إذ ذاك ما لم يسبق تعينه قبل ذلك . فكما لا ينتهي أحوال الإنسان إلى غاية تقف عندها فكذلك لا تتناهى تعينات الحق وتنوعات ظهوراته للإنسان ، بحسب أحواله التي هي تعيّنات مطلق ذات الحق وتنوعات ظهوراته ، وقد سبق التنبيه في غير هذا الموضع على أن الأسماء أسماء أحوال ، وعلى أن الأعيان يتقلب عليها الأحوال بخلاف الحق ؛ فإنه يتقلب في الأحوال ، كما أخبر سبحانه عن ذلك بقوله :كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ[الرحمن : 29] ، فافهم ، ولا تتأول بل اجتهد أن تعاين أولا ، فأمن واسلم تسلم ، واللّه الموفق .

نصّ جليل : اعلم أن ليس في الوجود موجود يوصف بالإطلاق إلا وله وجه التقييد ، ولو من حيث تعينه في تعقل متعقل ما أو متعقلين ، وكذلك ليس في الوجود موجود محكوم عليه بالتقييد إلا وله وجه إلى الإطلاق ، ولكن لا يعرف ذلك إلا من عرف الأشياء معرفة تامة بعد معرفة الحق ، ومعرفة كل ما يعرفه به ، ومن لم يشهد هذا المشهد ذوقا لم يتحقق بمعرفة الحق والخلق .

نصّ في بيان سر الكمال والأكملية : اعلم أن للحق كمالا ذاتيّا وكمالا أسمائيّا يتوقف ظهوره على إيجاد العالم ، والكمالان معا من حيث التعين أسمائيان ؛ لأن الحكم من كل حاكم على كل أمر ما مسبوق بتعين المحكوم عليه في تعقل الحاكم ، فلو لا تعقّل ذات الحق قبل إضافة الأسماء إليه وامتيازه بغناه في ثبوت وجوده له عما سواه لما حكم بأن له كمالا ذاتيّا ، ولا شكّ أن كل تعين يتعقل للحق هو اسم له ، فإن الأسماء ليست عند المحققين إلا تعينات الحق ، فإذن كل كمال يوصف به الحق فإنه يصدق عليه أنه كمال أسمائي من هذا الوجه ، وأما من حيث أن انتشاء أسماء الحق من حضرة وحدته هو من مقتضى ذاته فإن جميع الكمالات التي يوصف بها كمالات ذاتية .

وإذا تقرّر هذا فنقول : ما كان له هذا الكمال من ذاته ، فإنه لا ينقص بالعوارض

“ ٢٥٢ “

واللوازم الخارجية في بعض المراتب ، بمعنى أنها تقدح في كماله ، ولا جائز أن يتوهم في كماله نقص أيضا بحيث يكمل بها ، بل قد يظهر بالعوارض واللوازم في بعض المراتب وصف أكمليّته ، ومن جملتها معرفة أن هذا شأنه .

نصّ شريف جدّا : حقيقة الحق عبارة عن صورة علمه بنفسه من حيث تعينه في تعقله نفسه باعتبار يوحد العلم والعالم والمعلوم ، وصفته الذاتية التي لا تغاير ذاته أحدية جمع لا يتعقل وراءها جمعية ، ولا نسبة ، ولا اعتبار ، والتحقق بشهود هذه الصفة ومعرفتها تماما إنما يكون بمعرفة أن الحق في كل متعين قابل للحكم عليه بأنه متعين بحسب الأمر المقتضي إدراك الحق فيه ، متعينا مع العلم بأنه غير محصور في التعين ، وأنه من حيث هو هو غير متعين ، وهذا هو صورة علمه بنفسه ، فيعرف ذاته متعيّنة بالنسبة إلى ظهوره في المتعينات بحسبها ، وبالنسبة إلى من لم يشهده إلا في مظهر ، ويعرف سبحانه أنه من حيث هو هو غير متعين أيضا حال الحكم عليه بالتعين ؛ لقصور إدراك من لم يدركه إلا في مظهر ، وسواء اعتبر المظهر عين الظاهر أو غيره .

وحقيقة الخلق عبارة عن صورة علم ربهم بهم ، وصفتهم الذاتية الفقر المثمر لمطلق الغناء ليس كل فقر فافهم .

نصّ شريف جدّا : اعلم أن ثمرة التنزيه العقلي هو تميز الحق عمّا يسمّى سواه بالصفات السلبية ؛ حذرا من نقائص مفروضة في الأذهان ، غير واقعة في الوجود ، والتنزيهات الشرعية ثمرتها نفي التعدد الوجودي ، والاشتراك في المرتبة الألوهية ، وهي ثابتة أيضا شرعا مع تقرير الاشتراك مع الحق في الصفات الثبوتية ؛ لنفي المشابهة والمساواة .

وإليه الإشارة بقوله تعالى : وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ [الجمعة : 11] ، و خَيْرُ الْغافِرِينَ [الأعراف : 156] . و أَحْسَنُ الْخالِقِينَ [المؤمنون : 14] و أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ [يوسف : 92] ، و اللَّهِ أَكْبَرُ ونحو ذلك.

وأما تنزيه أهل الكشف فهو بإثبات الجمعية للحق مع عدم الحصر ، وتمييز أحكام الأسماء بعضها عن بعض ، فإنه ليس كل حكم يصح إضافته إلى كل اسم ، بل من الأسماء

" ٢٥٣ "

ما يستحيل إضافة بعض الأحكام إليها ، وإن كانت ثابتة لأسماء أخر ، وهذا الأمر في الصفات ، ومن ثمرات التنزيه الكشفي نفي السوى مع بقاء الحكم العددي ، دون فرض نقص يسلب أو تعقل كمال يضاف إلى الحق بإثبات مثبت والسلام .

نصّ شريف : كينونة كل شيء في شيء إنما يكون بحسب المحل ، وسواء كان المحل معنويّا أو صوريّا ، ولهذا وصفت المعلومات الممكنة من حيث ثبوت تعيّنها في علم الحق ، وارتسامها فيه بالقدم ، كما أن كل متعين في علم الحق من وجه آخر لا يخلو عن حكم الحدوث ؛ لأن وجود العالم وعلوم أهله حادثان منفعلان ، بخلاف وجود الحق وعلمه ، فاعلم ذلك ترشد إن شاء الله .

نصّ شريف من أشرف النصوص وأجلّها وأجمعها لكليات أصول المعرفة الإلهية والكونية : اعلم أن إطلاق اسم الذات لا يصدق على الحق إلا باعتبار تعيّنه ، التعيّن الذي يلي في تعقل الخلق غير الكمل الإطلاق المجهول النعت العديم الاسم ، وأنه وصف سلبيّ للذات ، فإنه مفروض الامتياز عن كل تعين ، وإنما الأمر الثبوتي الواقع هو التعيّن الأول ، وأنه بالذات مشتمل على الأسماء الذاتية التي هي مفاتيح الغيب ، ومسمّى الذات لا يغاير أسماؤها بوجه ما .

وأما الأسماء فتتغاير ويضاد بعضها بعضا ، ويتحد أيضا بعضها مع البعض من حيث الذات الشاملة لجميعها .
والأحدية وصف التعين لا وصف المطلق المعين ؛ إذ لا اسم للمطلق ولا وصف .
ومن حيثية هذه الأسماء باعتبار عدم مغايرة الذات لها نقول : إن الحق مؤثر بالذات فافهم .

وللذات لازم واحد فحسب ، لا يغايرها إلا مغايرة نسبية ، وذلك اللازم هو العلم .
والوحدانية ثابتة للحق من حيث العلم ، فإن فيه وبه يتعيّن مرتبة الإلهية وغيرها من المراتب والمعلومات ؛ لارتسام الجميع فيه ، وهو مرآة الذات من حيث اشتمالها على الأسماء الذاتية التي لا يغايرها الذات بوجه ما ، كما مرّ ، وهو أعني العلم محتد الكثرة المعنوية ومشرعها ، وإنما قلت أن العلم كالمرآة للمعلومات وللذات أيضا مع أسمائها الذاتية من

" ٢٥٤ "

أجل أنه باعتبار امتياز العلم عن الذات الامتياز الاعتباري ، تعقل تعين الحق في تعقله نفسه في نفسه ، فعلمه الذاتي كالمرآة له .
ولهذا قلنا في غير هذا الموضع أن حقيقة الحق عبارة عن صورة علمه بنفسه ، ونبّهنا أيضا على أن كل ظاهر في مظهر ، فإنه يغاير المظهر من وجه أو وجوه إلا الحق ، فإن له أن يكون عين الظاهر وعين المظهر فتذكّر .

وأما المراتب فعبارة عن تعيّنات كلية ، يشتمل عليها اللازم الواحد الذاتي الذي هو العلم ، وهو كالمحال لما يمر عليها من مطلق فيض الصادر عن الذات ، باعتبار عدم مغايرة الفيض للمفيض ، كما سبق التنبيه عليه في شأن مظهرية الحق وظاهريته ، ولها مدخل في حقيقة التأثير لا مطلقا ، بل من حيث ما قلت أنها كالمحال .

فكل مرتبة مجلى معنوي لجملة من أحكام الوجوب والإمكان المتفرعة من الأسماء الذاتية وأمهات الأسماء الإلهية ، وما يليها من الأسماء التالية ، ولها أعني للمراتب أعيان ثابتة في عرصة العلم والتعقل ، ولا أثر لها على سبيل الاستقلال بل بالوجود ، وهكذا شأن الوجود مع المراتب ، فإنها مؤثرة ظاهرة الحكم في كل ما يتصل بها ، ويتعيّن لديها بتكيفات مطلق الفيض الواصل إليها والمار عليها .

وإنها كالنهايات النسبية باعتبار سير الفيض الذاتي والتجلّي الوجودي في المنازل والدرجات المتعينة بين الأزل والأبد ، لا إلى غاية ولا إلى قرار ، فقد استبان بما ذكرته أن المراتب مجمع جمل الأحكام المستقرة لديها من حضرة الوجوب والإمكان ، وهي المظهرة لنتائج تلك الاجتماعات ، لكن بحسبها لا بحسب الأحكام ، ولا بحسب مطلق الفيض ، فحكمها حكم الأشكال والقوالب مع كل متشكل ومتقولب يتصل بها ويحل فيها ، فهذا أثرها ، فهي ثابتة العين ، وإليها يستند نتائج الأحكام وينضاف آخرا ؛ لأنها المشرع والمرجع فافهم .

ثم اعلم أن المراتب متعقلة الانتشاء بعضها من بعض ، وكذلك الأسماء ، فالألوهية بأسمائها الكلية التي هي (الحي ، العالم ، المريد ، القادر) ظلّ للذات من حيث اشتمالها بذاتها على مفاتيح الغيب ، لكن بين الألوهية والذات في ذلك فرق دقيق في ذوق الكمّل ، وهو أن

" ٢٥٥ "

الألوهية تتعقّل ممتازة عن أمهات أسمائها المذكورة ، والذات لا يعقل تميزها عن أسمائها الذاتية إلا المحجوبون عن التجلّي الذاتي ، وأما أهل التجلّي الذاتي فلا يعقلون هذا النوع من التميز ، ولا يشهدونه إلا باعتبار علمهم بعلم المحجوبين ، وأما التميز عندهم في ذلك فهو بما أشرت إليه من أن الذات غير مغايرة لأسمائها الذاتية بوجه ما ، وهي تغاير بعضها بعضا مع أنه لا انفكاك ، ومع أن درجات المفاتيح متفاوتة ، فإن بعضها تابع للبعض ، كما نبّهت عليه في أسماء الألوهية من تبعية اسم : الخالق ، والبارئ ، والمصور ، أمثالها فتذكّر .

فصل في وصل : وأما سر المناسبات فهو من حيث الاشتراك في الأمر القاضي برفع أحكام المغايرة من الوجه المثبت للمناسبة ، وأولها وأعلاها المناسبة الذاتية ؛ فالمناسبة الذاتية بين الحق والإنسان الذي هو العين المقصودة ، يثبت من وجهين :
أحدهما من جهة ضعف تأثير مرآتيته في التجلّي المتعين لديه ، بحيث لا يكسبه وصفا قادحا في تقديسه سوى قيد التعين الغير القادح في عظمة الحق وجلاله ووحدانيته ، وخلوه عن أكثر أحكام الإمكان وخواص الوسائط ، وتفاوت درجات المقرّبين والأفراد عند الحق من هذا الوجه .

وأما المناسبة مع الحق من الوجه الآخر فهو بحسب حظ العبد من صورة الحضرة الإلهية ، وذلك الحظ يتفاوت بحسب تفاوت الجمعية فيه ، فتضعف المناسبة وتقوى بحسب ضيق ، فلك جمعية ذلك الإنسان من حيث قابليته وسعتها ، فتنقص الحظوظ لذلك وتتوفر تارة لذلك .

والمستوعب لما يشتمل عليه مقام الوجوب والإمكان من الصفات والأحكام ، وما يمكن ظهوره بالفعل من ذلك في كل عصر وزمان ، مع ثبوت المناسبة أيضا من الوجه الأول له الكمال ، وهو محبوب الحق والمقصود لعينه ، فهو من حيث حقيقته التي هي برزخ البرازخ ، مرآة الذات والألوهية معا ولوازمها ، وصاحب المناسبة الذاتية من الوجه الأول محبوب مقرّب لا غير ، وقد سبق التنبيه على ذلك .

وأما المناسبة الذاتية بين الناس فتثبت من وجهين أيضا ، وهما مثالان للوجهين الإلهيين المذكورين : أحدهما من جهة اشتراك المتناسبين في المزاج ، بمعنى وقوع مزاجيهما

" ٢٥٦ "

في درجة واحدة من درجات الاعتدالات التي يشتمل عليها مطلق عرض الأمزجة الإنسانية ، أو يكون درجة مزاج أحدهما مجاورة لدرجة مزاج الآخر ، وهذا أصل عظيم في مشرب التحقيق ، قلّ من يعرفه ذوقا ؛ لأن تعيّنات أرواح الأناس من العوالم الروحانية وتفاوت درجاتها في الشرف ، وعلو المنزلة من حيث قلة الوسائط وكثرتها ، وتضاعف وجوه الإمكان وقوتها بسبب كثرة الوسائط وقلتها وضعفها ، إنما موجبه بعد قضاء الله تعالى وقدره ، المزاج المستلزم لتعيّن الروح بحسبه .

فالأقرب نسبة إلى الاعتدال الحقيقي الذي يعين نفوس الكمّل في نقطة دائرته ، يستلزم قبول روح أشرف وأعلى نسبة من درجة العقول والنفوس العالية ، والأبعد عن النقطة الاعتدالية المشار إليها بالعكس من الخسة ونزول الدرجة .

فاعلم ذلك وتفهّم ما ذكرته في أمر الاشتراك المزاجي ترق به إلى معرفة المناسبة الروحانية الخصيصة بالوجه الآخر المشابه للمناسبة الذاتية الخفية الحقية المحضة .
وإذا عرفت هذا عن شهود أو فهم محقق ، رأيت أن بعض الأرواح يكون مبدأ مقامها في التعين اللوح المحفوظ ، ومبدأ تعين بعضها من روحانية العرش من مقام إسرافيل ، وبعضها من الكرسي من مقام ميكائيل ، وبعضها من السدرة من مقام جبرائيل ، هكذا متنازلا حتى ينتهي الأمر إلى سماء الدنيا المختصّة بإسماعيل رئيس ملائكتها على جمعيهم السلام ، فتعرف حينئذ أن الشرط الأكبر الموجب لما ذكرته من تفاوت درجات أرواح الناس في ذلك بعد سابق علم الله وعنايته وقضائه ومشيئته ، هو ما سبق ذكره في شأن الأمزجه وقربها من نقطة الاعتدال الحقيقي وبعدها ، وأثر العناية والمشيئة تختص بحسن التسوية الربّانية التي يليها نفخ الروح وتعينه ، فافهم وتذكّر .

وأما المناسبة المرتبية فإنها ليست من وجه واحد ، بل من وجوه متعددة : أحدها من جهة معادنها الأصلية ، التي هي مبدأ تعيّنات الأرواح المشار إليها آنفا ، فإن مبدأ تعين أعلاها درجة أعني أرواح الكمّل ، أمّ الكتاب ، ومبدأ تعين بعضها علما ووجودا متوحدا ذات القلم الأعلى المسمّى بالعقل الأول والروح الكلّي ، ومبدأ تعين بعضها اللوح المحفوظ ، وبعضها عرشية إسرافيلية ، وبعضها مكائيلية من مقام الكرسي ورحانيته ،

وبعضها جبرئيلية من مقام سدرة المنتهى .
هكذا إلى آخر أجناس هذه الأصول الروحانية المختصّة بإسماعيل صاحب سماء الدنيا ، المعبّر عنه عند حكماء المشائيين بالعقل الفعّال ، كما مرّ .
والوجه الآخر من جهة مظاهرها المثالية ، فإن الأرواح على اختلاف مراتبها لا تخلو عند جميع المحققين عن مظاهر تتعين وتظهر بها ، وأول مظاهر أرواح الأناسي ما عدا الكمّل عالم المثال المطلق .

والصور الخيالية وإن كانت مواد انتشائها لطائف قوى هذه النشأة الطبيعية ، وجواهرها المطهّرة والمزكات المكتسية صفات الأرواح ، فإن صفاتها وأحوالها في الجنة إنما تظهر بحسب روحانيتها وقواها ، وخواص مظاهرها المثالية .
ومنازل أهل الجنة مظاهر مراتب الأرواح من حيث مكاناتها عند الحق ، ومن حيث مظاهرها المثالية الأولى ، وقد نبّه النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك بإشارات لطيفة ، مثل قوله عليه السّلام : " يا علي إن قصرك في الجنة في مقابلة قصري " ، وفي رواية : " في محاذاة قصري " .
وقال في حق العباس قريبا من ذلك .
وقال في حق جمهور المؤمنين : " لأحدكم أهدى إلى منزله في الجنة منه إلى منزله في الدّنيا " 1 " " ، وليس هذا لا من حكم المناسبة .

وأما سوق الجنة المشتمل على الصور الإنسانية المستحسنة ، التي يتخير أهل الجنة التلبّس بما شاءوا منها ، فمن بعض جداول عالم المثال المطلق الذي هو معدن المظاهر وينبوعها ، وهو مجرى المدد الواصل من عالم المثال إلى مظاهر أرواح أهل الجنة ، ومنشأ مآكلهم ومشاربهم وملابسهم ، وكل ما يتنعمون به في أراضي مراتب أعمالهم واعتقاداتهم وأخلاقهم وصفاتهم ودرجات اعتدالاتهم في ذلك كله .

وأما الخلع والتحف التي تأتي بها الملائكة من عند الحق إلى جمهور أهل الجنة حال حملهم إيّاهم إلى كثيب الرؤية ؛ لزيارة الحق ومجالسته هي مظاهر أحكام الأسماء

....
(1)رواه البيهقي في الشعب (1 / 304) ، والطبري في التفسير. (36 / 24)

" ٢٥٨ "

والصفات ، التي يستند إليها الزائرون في نفس الأمر ، وإن لم يعلموا ذلك ، وبتلك التحف تقوى منسابتهم مع الحق ، وتحيا رقائق ارتباطاتهم به من حيث تلك الأسماء والصفات التي لها درجة الربوبية على أولئك الزائرين .

وقوله تعالى للملائكة في أواخر مجالس الزيارة عند أهل الجنة :
" ردّوهم إلى قصورهم " ، إشارة إلى أحكام المناسبات المستفادة من تلك الخلع والتحف ، وانتهاء أحكام الأسماء والصفات ، التي هي من حيث هي تثبت المناسبة بينهم وبين الحق ، وتوجب جمعيهتم وحضورهم عنده ، فمتى ظهرت سلطنة الأسماء والصفات التي تقابل أحكام الأسماء والصفات المقتضية للاجتماع ، ظهرت الأحكام القضائية بالامتياز ، فحصل البعد والحجاب فافهم .

وأما تفاوت مراتبهم حال المجالسة مع الحق فهو بحسب تفاوت مراتبهم في نفس الحق ، وبحسب صحة عقائدهم في الله ، أو علومهم ومشاهداتهم الصحيحة ، وإيثارهم فيما قبل جناب الحق على ما سواه ، وطول زمان المجالسة وقصرها ، وتفاوت الشرف فيما يخاطبون به ، وما يفهمونه من خطابه هو بحسب ما ذكرناه ، وبحسب حضورهم على ما كانوا يعلمون منه ، أو استحضارهم له بمقتضى اعتقادهم فيه ، ومناسبتهم لجنابه من حيث مقام كثيب الرؤية ، والتجلّي الخصيص بهم منه . فاعلم ذلك .
وأما حال الكمّل نفعنا الله بهم فيما ذكرنا وسواه ، فإنه بخلاف ذلك .

فإنهم قد تجاوزوا حضرات الأسماء والصفات والتجليات الخصيصة بها إلى عرصة التجلّي الذاتي ، فهم كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن شأنهم بقوله :
" صنف من أهل الجنة لا يستتر الرب عنهم ولا يحتجب " 1 . " "

وذلك أنهم غير محصورين في الجنة وغيرها من العوالم والحضرات ، كما قد أشرت إليه في غير هذا الموضع ، من أن الجنة لا تسع إنسانا كاملا ولا غير الجنة ، فهم وإن ظهروا فيما شاءوا من المظاهر فإنهم منزّهون عن الحصر والقيود ، والأمكنة والأزمنة ، كسيدهم ،

....
(1)رواه الحكيم الترمذي في النوادر (1 / 101) بنحوه.

شرح الخصوص إلى معاني النصوص " ٢٥٩ "
بل هم معه أينما كان ، وحيث لا أين ولا حيث ولا جرم ولا بعد ولا حجاب ولا انتقال لزيارة ولا انتهاء بحكم وقت من الأوقات ، والأسماء والصفات .
فافهم واجتهد ، وتمن أن تلحق بهم ، وأن تشاركهم في بعض مراتبهم العالية ، فإن الله ولي الإحسان .

وأما المناسبات الثابتة بين الناس من جهة المراتب البرزخية ، فأنموذجها المنّبه على تفاصيلها لمن لم يكشفها ولم يشهدها ، هو ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الإسراء من رؤيته آدم عليه السّلام في سماء الدنيا ، وأن على يمينه أسودة السعداء من ذريته ، وعلى يساره أسودة الأشقياء من ذريته ، وأنه إذا نظر عن يمينه ضحك ، وإذا نظر عن يساره بكى .

فهذه إشارة إلى مراتب عموم الأشقياء والسعداء ، فأهل الشقاء هم الذين لم يفتح لهم أبواب السماء حال الموت ، وهم في شقائهم على مراتب مختلفة ، فإن النبي عليه وعلى أهل بيته التحية أخبر عن أرواح بعض الأشقياء أنها تجمع في برهوت والحليتين والخاسئين والخابتين .

فمبدأ مراتب الأشقياء من مقعر السماء الدنيا التي فيها آدم ، وأنزلها ما ذكره عليه السّلام ، ومراتب عموم السعداء في البرزخ السماء الدنيا على درجات متفاوتة ، يجمعها مرتبة واحدة ، ومراتب أهل الخصوص من السعداء ما أشار إليه صلى الله عليه وسلم في حديث الإسراء بعد ذكره آدم من أن عيسى عليه السّلام في الثانية ، ويوسف في الثالثة ، وإدريس في الرابعة ، وهارون في الخامسة ، وموسى في السادسة ، وإبراهيم في السابعة ، على جميعهم السلام .

وهكذا شأن مشاركي هؤلاء الأنبياء ، والوارثين لهم تماما متفاوت المراتب في هذه السماوات ، فإن هذه الأخبار من الرسول صلى الله عليه وسلم هو باعتبار ما شاهده في إحدى إسرائه ، فإنه ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حصل له أربع وثلاثون معراجا ، رواها وجمعها وأثبت رواياتها أبو نعيم الحافظ الأصبهاني رحمة الله عليه .

وكيف ينحصر هذا الحال مع هؤلاء الأنبياء السبعة دون غيرهم ، ومن البين أن الرسل والأنبياء كثيرون ، وفيهم الكمّل بتعريف الله ، كداود عليه السّلام المنصوص على خلافته ، وغيره من أكابر الأنبياء والمرسلين ، فأين تتعين مراتبهم البرزخية بعد الموت ، وما ثمّ إلا

" ٢٦٠ "

العالم الأعلى والأسفل .
وعالم السفلى محل تعيّنات مراتب الأشقياء على اختلافهم ، فتعيّن أن يكون طبقات تعينات مراتب الأنبياء والمرسلين والكمّل من ورثتهم .
وأهل الخصوص من السعداء بعد الموت وقبل الحشر في الحضرات السماوية ، وأن موجب ما ذكره عليه وعلى آله السلام هو ما سبقت الإشارة إليه ، فهو كالأنموذج لما لم يتعين ذكره فافهم .

فهذه الرواية الخاصة من النبي صلى الله عليه وسلم لهؤلاء السبعة إنما موجبها حالتئذ مناسبة صفاتية أو فعلية أو حالية لا غير ، كالأمر في شأن يحيى عليه السّلام من أن يكون تارة مع عيسى عليه السّلام .
وتارة مع هارون عليه السّلام وليس ذلك إلّا من مقتضى مشاركته لهما ، على جميعهم السلام . فتدبر ترشد إن شاء الله تعالى " 1 . "

نصّ شريف جدّا : اعلم أن الحق هو الوجود المحض لا اختلاف فيه ، وأنه واحد وحدة حقيقية ، لا يتعقل في مقابلة كثرة ، ولا يتوقف تحققها في نفسها ، ولا تصورها في العلم الصحيح المحقق على تصور ضد لها ، بل هي لنفسها ثابتة مثبتة لا مثبتة .
وقولنا : وحدة للتنزيه والتفهيم لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصور في الأذهان المحجوبة .

وإذا عرفت هذا فنقول : إنه سبحانه من حيث اعتبار وحدته المنبه عليها ، وتجرده عن المظاهر ، وعن الأوصاف المضافة إليه من حيث المظاهر ، وظهوره فيها لا يدرك ، ولا يحاط به ، ولا يعرف ، ولا ينعت ، ولا يوصف .

وكل ما يدرك في الأعيان ، ويشهد من الأكوان بأي وجه كان أدركه الإنسان ، وفي أي حضرة حصل الشهود ، ما عدا الإدراك المتعلق بالمعاني المجردة والحقائق في حضرة غيبها بطريق الكشف ، ولذلك قلت في الأعيان : أي ما أدرك في مظهر ما كان ، فإنما ذلك

....
(1)وقع في الأصل : ومن كلامه قدس روحه وهو نص ملحق ولكن هكذا وجدت النسخة التي كتبت منها وهي بخط بعض الأفاضل.

" ٢٦١ "

المدرك ألوان وأضواء ، وسطوح مختلفة الكيفية متفاوتة الكمية ، تظهر أمثلتها في عالم المثال المتصل بنشأة الإنسان ، أو المنفصل عنه من وجه على نحو ما هو في الخارج ، أو ما مفرداته في الخارج وكثرة الجميع محسوسة ، والأحدية فيها معقولة أو محدوسة ، وكل ذلك أحكام الوجود ، أو قل صور نسب علمه ، أو صفات لازمة له من حيث اقترانه بكل عين موجودة بسر ظهوره ، فيظهر فيها وبها ولها بحسبها كيف شئت ، وأطلقت ليس هو الوجود .
فإن الوجود واحد ، ولا يدرك بسواه من حيث ما يغايره على ما مرّ من أن الواحد من كونه واحدا لا يدرك بالكثير من حيث هو كثير وبالعكس .

ولم يصح الإدراك للإنسان من كونه واحدا وحدة حقيقية كوحدة الوجود ، بل إنما صحّ له ذلك من كونه حقيقة متصفة بالوجود والحياة وقيام العلم به ، وثبوت المناسبة بينه وبين ما يروم إدراكه ، وارتفاع الموانع العائقة عن الإدراك ، فما أدرك ما أدركه إلا من حيث كثرته ، لا من حيث أحديته ، فتعذّر إدراكه من حيث هو ما لا كثرة فيه أصلا لما مرّ .

ولهذه النكتة أسرار نفيسة ذكرتها بتفصيل أكثر من هذا في كتابي المسمّى ب " كشف سر الغيرة عن سر الحيرة . "

وسيرد أيضا في داخل الكتاب ما يزيد بيان لما ذكرناه وأصّلناه إن شاء الله تعالى .
ثم نرجع إلى تمام ما كنا بسبيله فنقول :
الوجود في حق الحق عين ذاته فيما عداه أمر زائد على حقيقته ، وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعينة في علم ربه أزلا ، ويسمّى باصطلاح المحققين من أهل الله تعالى عينا ثابتة ، وباصطلاح غيرهم : ماهية ، والمعلوم المعدوم والشيء الثابت ونحو ذلك .

والحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا واحد ؛ لاستحالة إظهار الواحد وإيجاده من حيث كونه واحدا ، ما هو أكثر من واحد ، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان المكونات ، ما وجد منها وما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده ، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود ، المسمّى أيضا بالعقل الأول ، وبين سائر الموجودات ليس كما ذكره أهل النظر من الفلاسفة ، فإنه ما ثمّ عند المحققين إلا الحق والعالم ، والعالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله تعالى كما

" ٢٦٢ "

أشرنا إليه من قبل متصفة بالوجود ثابتا .
والحقائق من حيث معلوميتها وتعين صورها في علم الحق الذاتي الأزلي يستحيل أن تكون مجعولة ؛ لاستحالة قيام الحوادث بذات الحق سبحانه وتعالى ، واستحالة أن يكون الحق ظرفا لسواه أو مظروفا ، ولمفاسد أخر لا تخفى على المستبصرين فافهم .
ولهذا لا توصف بالجعل عند المحققين من أهل الكشف والنظر أيضا ؛ إذ المجعول هو الوجود ، فما لا وجود له لا يكون مجعولا ، ولو كان كذلك لكان للعلم القديم في تعيّن معلوماته فيه أزلا أثر مع أنها غير خارجة من العالم بها ، فإنها معدومة لأنفسها ، لا ثبوت لها إلا في نفس العالم بها .

فلو قيل بجعلها لزم إما مساوقتها للعالم بها في الوجود ، وإما أن يكون العالم بها محلّا لقبول الأثر من نفسه في نفسه ، وظرفا لغيره أيضا كما مرّ ، وكل ذلك باطل ؛ لأنه قادح في صرافة وحدته سبحانه ، وقاض بأن الوجود المفاض عرض للأشياء الموجودة لا المعدومة ، وكل ذلك محال من حيث أنه تحصل للحاصل ومن وجوه أخر ، لا حاجة إلى التطويل بذكرها فافهم .

فثبت أنها من حيث ما ذكرنا غير مجعولة ، وليس ثمة وجودان كما ذكرنا ، بل الوجود واحد ، وأنه مشترك بين سائرها ، مستفاد من الحق سبحانه وتعالى .

ثم إن هذا الوجود الواحد العارض للممكنات المخلوقة ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرّد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات ، كالظهور والتعيّن والتعدّد الحاصل بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ، ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر .

وينبوع مظاهر الوجود باعتبار اقترانه حضرة تجليه ، ومنزل تعينه وتدليه العماء الذي ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو مقام التنزل الربّاني ، ومنبع الجود الذاتي الرحماني من غيب الهوية ، وحجاب عز الأنية ، وفي هذا العماء يتعين مرتبة النكاح الأول الغيبي الأزلي ، الفاتح حضرات الأسماء الإلهية بالتوجّهات الذاتية الأزلية ، وسنفك ختم مفتاح مفاتيحه عن قريب إن شاء الله تعالى ، فللوجود إن فهمت اعتباران :
أحدهما : من كونه وجودا فحسب

" ٢٦٣ "

وهو الحق ، وإنه من هذا الوجه كما سبقت الإشارة إليه لا كثرة فيه ، ولا تركيب ، ولا صفة ، ولا نعت ، ولا اسم ، ولا رسم ، ولا نسبة ، ولا حكم ، بل هو وجود بحت .
وقولنا : (وجود) هو للتفهيم ، لا أن ذلك الاسم حقيقي له ، بل اسمه عين صفته ، وصفته عين ذاته . وكماله نفس وجوده الذاتي الثابت له من نفسه لا من سواه ، وحياته وقدرته عين علمه ، وعلمه بالأشياء أزلا عين علمه بنفسه ، بمعنى أنه علم نفسه بنفسه ، وعلم كل شيء بنفس علمه بنفسه .

تتحد فيه المختلفات ، وتنبعث منه المتكثرات هي دون أن تحويه أو يحويها ، أو تبديه عن بطون متقدم ، أو هو بنفسه يبرزها فيبديها ، له وحدة هي محتد كل كثرة ، وبساطة هي عين كل تركيب آخر ، وأول مرة كل ما يتناقض في حق غيره فهو له على أكمل الوجوه ثابت ، وكل من نطق عنه لا به ، ونفى عنه كل أمر مشتبه وحصره في مدركه ، فهو أبكم ساكت ، وجاهل مباهت ، حتى يرى به كل ضدّ في نفس ضده ، بل عينه مع تميزه بين حقيقته وبينه .

وحدته عين كثرته ، وبساطته عين تركيبه ، وظهوره نفس بطونه ، وآخريته عين أوليته ، لا ينحصر في المفهوم من الوحدة أو الوجود ، ولا ينضبط لشاهد ولا في مشهود له أن يكون كما قال وظهر كما يريد ، دون الحصر في الإطلاق والتقييد ، له المعنى المحيط بكل حرف ، والكمال المستوعب كل وصف كل ما خفي عن المحجوبين حسنه ، مما يتوهم فيه شين ونقص ، فإنه متى كشف عن ساقه بحيث يدرك صحة انضيافه إليه ألقى فيه صورة الكمال ، ورئي أنه منصة لتجلّي الجلال أو الجمال .

سائر الأسماء والصفات عنده متكثرة في عين وحدة هي عينه ، لا يتنزه عمّا هو ثابت له ، ولا يحتجب عمّا أبداه ليكمل .

وحجابه وعزته وغناه وقدسه عبارة عن امتياز حقيقته عن كل شيء يضادها ، وعن عدم تعلقه بشيء ، أو عدم احتياجه في ثبوت وجوده له وبقائه إلى ذلك ، لا تحقق لشيء بنفسه ولا بشيء إلا به فانتبه .

لا تدركه سبحانه من هذه الحيثية العقول والأفكار ، ولا تحويه الجهات والأقطار ،

" ٢٦٤ "

ولا تحيط بمشاهدته ومعرفته البصائر والأبصار ، ومنزّه عن القيود الصورية والمعنوية ، مقدّس عن قبول كل تقدير متعلق بكمية أو كيفية ، متعال عن الإحاطات الحدسية والفهمية والظنية والعلمية ، محتجب بكمال عزته عن جميع بريته ، الكامل منهم والناقص ، والمقبل إليه في زعمه والناكس .

جميع تنزيهات العقول من حيث أفكارها ومن حيث بصائرها أحكام سلبية ، لا تفيد معرفة حقيقية ، وهي مع ذلك دون ما يقتضيه جلاله ويستحقه قدسه وكماله ، ومنشأ تعلق علمه بالعالم من عين علمه بنفسه ، وظهور هذا التعلق بظهور نسب علمه التي هي معلوماته ، وإنما هو عالم بما لا يتناهى من حيث إحاطة علمه ، وكونه مصدرا لكل شيء ، فيعلم ذاته ولازم ذاته ، ولازم اللازم جمعا وفرادى ، وإجمالا وتفصيلا ، هكذا إلى ما لا يتناهى ، وما عينه أو علم تعين مرتبته عند شرط وسبب ، فإنه يعلمه بشرطه وسببه ، ولازمه أن سبق علمه بذلك تعينه ، وإلا فيعلمه بنفسه سبحانه ، وكيف شاء ، غير أنه لا يتجدّد له علم ، ولا يتعين في حقه أمر ينحصر فيه ولا حكم .

كماله بنفسه ، ووجوده بالفعل لا بالقوة ، وبالوجوب لا بالإمكان ، منزّه عن التغير المعلوم والحدثان ، لا تحويه المحدثات لتبديه أو تصونه ، ولا يكوّنها لحاجة إلى سواه ، ولا تكوّنه ترتبط الأشياء به من حيث ما تعين منه ، ولا يرتبط بها من حيث امتيازها بتعدّدها عنه ، فيتوقف وجودها لها عليه ، ولا يتوقف عليها ، مستغن بحقيقته عن كل شيء ، مفتقر إليه في وجوده كل شيء .

ليس بينه وبين الأشياء نسبة إلا العناية ، كما قيل ، ولا حجاب إلا الجهل والتلبيس والتخيل ؛ لغاية قربه ودنوه ، وفرط عزه وعلوه ، وعنايته في الحقيقة إفاضة نوره الوجودي على من انطبع في مرآة عينه التي هي نسب معلوميته ، واستعد لقبول حكم إيجاده ومظهريته سبحانه ،لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌمن الوجه الأول ،وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ[الشورى : 11] من الوجه الثاني .

ومتى أدرك أو شوهد أو خاطب أو خوطب فمن وراء حجاب عزته في مرتبة نفسه المذكورة ، بنسبة ظاهريته وحكم تجليه في منزل تدليه من حيث اقتران وجوده العام

" ٢٦٥ "

بالممكنات ، وشروق نوره على أعيان الموجودات ليس غير ذلك .
فهو سبحانه من حيث هذا الوجه إذا لومح تعين وجوده متقيدا بالصفات اللازمة لكل متعين من الأعيان الممكنة ، التي هي في الحقيقة نسب علمه جمعا وفرادى ، وما يتبع تلك الصفات من الأمور المسمّاه شؤونا وخواص وعوارض ، والآثار التابعة لأحكام الاسم الدهر المسمّاه أوقاتا ، والمراتب أيضا والمواطن ، فإن ذلك التعين والتشخص يسمّى خلقا وسوى ، كما ستعرف عن قريب سره إن شاء الله تعالى .

وينضاف إليه إذ ذاك كل وصف ، ويسمّى بكل اسم ، ويظهر بكل رسم ، ويقبل كل حكم ، ويتقيّد في كل مكان بكل رسم ، ويدرك لكل مشعر من بصر وسمع وعقل وفهم ، وغير ذلك من القوى والمدارك فاذكر .

واعلم أن ذلك بسريانه في كل شيء بنوره الذاتي المقدّس عن التجزئ والانقسام ، والحلول في الأرواح والأجسام فافهم ، ولكن كل ذلك متى أحب وكيف شاء .

وهو في كل وقت وحال القابل لهذين الحكمين الكليين المذكورين المتضادين بذاته ، لا بأمر زائد ، والجامع بين كل أمرين مختلفين من غائب وحاضر وصادر ووارد ، إذا شاء ظهر في كل صورة ، وإن لم يشأ لم ينضاف إليه صورة .

لا يقدح تعيّنه وتشخّصه بالصور ، واتصافه بصفاتها في كمال وجوده وعزه وقدسه ، ولا ينافي ظهوره في الأشياء وإظهاره وتعينه وتقيده بها وبأحكامها من حيث هي علوه وإطلاقه من القيود ، وغناه بذاته عن جميع ما وصف بالوجود ، بل هو سبحانه الجامع بين ما تماثل من الحقائق وتخالف فيتألف ، وبين ما تغاير وتباين فيختلف .

بتجليه الوجودي ظهرت الخفيات ، وتنزلت من الغيب إلى الشهادة البركات من حيث أسمائه : الباسط والمبدي ، وبارتفاع حكم تدليه تخفى وتنعدم الموجودات باسميه : القابض والمعيد .

إنه تعالى كان محتجبا بعزه ، كان غفورا ، وإن أحب أن يعرف دنا وظهر فيما شاء كيف شاء ، فكان ودودا ، فبالمحبة يبدي من كونه محبّا وهي تبديه ، وبها من كونه محبّا ومحبوبا يعيد كل شيء في قبضته ، ومقهور تحت قوة بطشه لقوة فعله وضعف المنفعل.

" ٢٦٦ "

ومظهر قدرته وآلة حكمته في فعله بسنته ، ومحل ظهور سر القبض والبسط والإبداء والإخفاء والغيب والشهادة والكشف والحجاب الصوري السببي ، الذي به يفعل ما ذكره لا مطلقا هو عرشه المجيد .

ولهذا قال سبحانه وتعالى مبدأ سر هذا الأمر : لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ [ق : 37] ، إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ * إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ * وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ * فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ [البروج : 12 - 16] .

في مرتبتي الإطلاق والتقييد ، وقوله تعالى :فَعَّالٌ لِما يُرِيدُجواب سؤال مقدار ، علم أنه يبدو من معترض محجوب .
* * *

" ٢٦٧ "

نصّ شريف هو آخر النصوص :
اعلم أن أعظم الشبه والحجب أن التعددات الواقعة في الوجود الواحد يوجب آثار الأعيان الثابتة فيه ، فتوهم أن الأعيان ظهرت في الوجود وبالوجود ، وإنما ظهرت آثارها في الوجود ولم تظهر هي ، ولا تظهر أبدا ؛ لأنها لذاتها لا تقتضي الظهور .
ومتى أخبر محقق بغير هذا أو نسب إليها الوجود والظهور ، فإنما ذلك الإخبار بلسان بعض المراتب والأذواق النسبية : أي إنما تثبت صحتها بالنسبة إلى مقام معين أو مقامات مخصوصة دون ذوق مقام الكمال .

وأما النص الذي لا ينسخ حكمه فهو ما ذكرناه ، وهكذا كل ما ذكر في هذا الكتاب ، فإنه الحق الصريح الذي هو الأمر عليه ، وما سواه فقد يكون صحيحا مطلقا كهذا الذي ذكرنا ، وقد يكون صحيحا بالنسبة والإضافة إلى مقام ما ، كما سبقت الإشارة إليه .

ومتى وضح لك ما ذكرته في هذا النص علمت أن الظهور للوجود ، لكن بشرط التعدّد مع آثار الأعيان فيه ، وأن البطون صفة ذاتية للأعيان ، والوجود أيضا من حيث تعقل وحدته ، والأمر دائر بين ظهور وبطون لغلبة ومغلوبية ، بمعنى أنه ما نقص من الظاهر اندرج في الباطن وبالعكس ، والنسب والإضافات صور أحوال وأحكام تنشئ بين المراتب ، فيظهر بعضها بعضا ، ويخفي بعضها بعضا ، بحسب الغلبة والمغلوبية المشار إليها آنفا فافهم .

تمّ الكتاب والحمد لله وحده وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله وصحبه وسلم* * *

" ٢٦٨ "

.

" ٢٦٩ "

فهرس المحتويات

" ٢٧٠ "

*

تم بحمد الله تعالى رب العالمين
عبدالله المسافر بالله

.